VOLUMEN XII N. I-II MCMXLVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1946

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XII

ANNO 1946

VOLUMEN XII MCMXLVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1946

Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?

Une des plus pures joies qu'il me fût donné d'éprouver en ces tristes années, ce fut d'entendre la conférence faite en février 1946 par un jeune professeur de philosophie au lycée de Toulouse, sur la spiritualité gréco-russe et la dogmatique occidentale. Le souvenir de cette profondeur de foi unie à cette simplicité dans l'expression des vérités les plus hautes, m'est encore un régal aujourd'hui. Si je me permets de revenir sur une des idées émises alors, ce n'est pas pour critiquer le conférencier. Il n'était que l'écho d'une voix que je devinai bien, quand il disait que les Orientaux ne connaissent pas les « nuits » de saint Jean de la Croix, et que, de là, il faisait entrevoir des horizons plus lumineux que ceux de la mystique carmélitaine. L'écho se répercutera encore, mais je crois qu'il ira s'affaiblissant. Dans la controverse entre chrétiens d'Orient et d'Occident, beaucoup de griefs ont été lancés dont nous sourions aujourd'hui; ou dont nous rougissons, si, par la grâce de Dieu, nous reconnaissons dans ces explosions de zèle pour le bien des manifestations du besoin de supériorité sur autrui. Cet instinct, comme les autres, est aveugle : il prend sa satisfaction où il croit la trouver. De nos jours la théologie dogmatique ne lui fournit plus assez d'aliment : les trois ou quatre points litigieux qui restent font figure d'os après le festin. Mais les voici, comme dans la vision d'Ezéchiel, qui se recouvrent de chairs nouvelles, et c'est l' « esprit » qui doit les faire revivre. On entreprend de nous montrer que le différend sur la procession du Saint-Esprit entraîne logiquement deux « spiritualités » différentes; et l'on poursuit le relevé de ces divergences jusque dans les détails de la vie chrétienne et de la mystique. Malheureusement on procède

en cela surtout par voie de raisonnement : la vie réelle, historique, est assez riche pour fournir une documentation à l'appui de toute synthèse préalable, même s'il s'agissait par exemple de l'hésychasme palamite en Russie avant le dix-neuvième siècle. Vous remarqueriez seulement que ce sont toujours les mêmes deux ou trois noms qui reviennent pour des siècles d'histoire.

Il est plus malaisé de démontrer une absence. On risque de prouver bonnement une absence d'information. Pour en venir à notre sujet, assurément aucun oriental, du moins aucun byzantin, n'a eu l'idée de résumer la doctrine spirituelle en des cantiques obscurs, pour la développer ensuite par manière d'exégèse. Il se peut fort bien que s. Jean de la Croix tienne ce genre littéraire, sans s'en douter peut-être, des mystiques musulmans. La poésie religieuse byzantine s'est bornée à la liturgie. Les Syriens, eux, ont beaucoup versifié ; mais, liturgique elle aussi avec saint Ephrem, cette poésie a tourné plus tard à l'homélie avec Jacques de Saroug et d'autres. Je ne sais s'il ne se rencontre pas dans tout cela la métaphore de la nuit pour désigner la situation d'une âme en route vers l'union à Dieu. Mais ce ne sera jamais qu'une expression occasionnelle, et qui s'écarte de l'usage ordinaire réservant les mots nuit, obscurité, ténèbres, à l'état d'esprit du pécheur. J. Baruzi a sans doute raison d'attribuer le symbolisme de la nuit chez le docteur mystique à une expérience intérieure et au souvenir d'une émotion en face des choses ([1]), quoi qu'il en soit de l'interprétation cosmique et panthéiste, le postulat des mysticologues incroyants. Saint Jean de la Croix semble du reste revendiquer lui-même l'originalité, du moins réclamer la responsabilité de son symbole de la nuit obscure ([2]). Quant aux analogies découvertes par M. Asín Palacios ([3]) chez Ibn Abbad de Ronda, il est certain que la correspondance est frappante entre le *qabḍ* et l'*aprieto*, entre le *basṭ* et l'*anchura*. Mais nous trouverons plus loin des équivalents chrétiens de ces termes chez des auteurs antérieurs à l'hégire, ou du moins à Ibn Abbad.

([1]) *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 318.

([2]) *Subida del Monte Carmelo*, livre I, chap. I, n. 1.

([3]) Asín Palacios, *Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz*, dans *Huellas del Islam*, Madrid 1941, p. 237-304.

Beaucoup plus grave que ce problème de terminologie et de symbolisme est la question de doctrine. Jean de la Croix a-t-il inventé non seulement la dénomination de « nuit », mais les enseignements qu'elle recouvre? Plus précisément, les Orientaux n'ont-ils rien connu de pareil, et sur ce point la voie du docteur mystique est-elle une voie particulière ou occidentale? Pour en décider, il faut commencer par analyser le concept de « nuit ». Jean de la Croix le fait lui-même dans la « Declaración » liminaire de sa *Noche Oscura*, et au chapitre premier de la *Subida*.

« ... dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma... ». « La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma... ; la segunda es de la parte espiritual... ; — y de esta trataremos en la segunda y tercera parte, cuanto a lo activo ; porque cuanto a lo pasivo, será en la quarta ».

« ... una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa... la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de si misma y de todas las cosas ».

Au chapitre II de la *Subida*, nous apprenons qu'il y a trois nuits, ou plutôt trois parties d'une seule nuit : « la primera que es la del sentido... la segunda que es la fé, se compara a la media noche que totalmente es oscura. Y la tercera... que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día ». Donc, purification active et purification passive du sens et de l'esprit, voilà le contenu réel du symbolisme de la nuit.

Mais il reste le plus important, ou du moins le plus « occidental » ou le plus carmélitain : le caractère douloureux de ces purifications. Faut-il rappeler comment le docteur mystique en parle? C'est une immense charge qui pèse sur l'âme ; la main, la douce main de Dieu, se fait lourde ; c'est l'ombre de la mort et les douleurs de l'enfer. Ce qui afflige le plus l'âme, c'est de ne pouvoir élever les puissances et l'entendement vers Dieu, etc...

Nous nous poserons donc deux questions : y a-t-il dans la spiritualité orientale des purifications volontaires qui sont des souffrances? Y a-t-il des souffrances qui sont des purifications passives? Nous aurons ainsi résolu le problème que pose notre titre, quant aux deux premières nuits qui sont « les principales ».

Nous ferons en troisième lieu quelques réflexions sur la différence entre la conception orientale des purifications et les nuits de saint Jean de la Croix.

I.

Purification active.

On aurait mauvaise grâce à démontrer que l'Orient connaît les purifications en général, puisque c'est lui qui les a inventées. Toutes les philosophies, de Platon et Aristote à Plotin et à Proclus, toutes les religions, du judaïsme à l'Islam, en inculquent la nécessité. Quand ils n'auraient eu que le Nouveau Testament, les chrétiens auraient compris l'insuffisance des purifications rituelles et la nécessité d'une purification intérieure. C'est là un des points où le néoplatonisme se trouvait le plus près du christianisme. Pour faire coïncider aux yeux du chrétien la catharotès (1) évangélique avec la catharsis philosophique, il suffisait de se placer dans la perspective de la contemplation. Clément, Origène, Grégoire de Nysse, Evagre le Pontique donnèrent cette orientation à la spiritualité bien avant Denys. Et dès lors le chapitre de la purification tient chez tous les écrivains spirituels une place importante et souvent la première.

Quand donc on nous affirme que les Orientaux ne connaissent pas les « nuits », on ne saurait évidemment entendre par là que la mystique orientale dispense de ce que « les spirituels appellent purgations ou purifications » (2). Il peut cependant arriver que certaines âmes s'y trompent, et en viennent à rêver d'un itinéraire vers Dieu qui ne passe pas par les pénibles stations du désert. Si pareille spiritualité existe, elle n'est assurément pas orientale-chrétienne,

Mais peut-être cette purification aussi fortement exigée par « saint Isaac le Syrien » que par saint Jean de la Croix, est-elle tout entière passive dans ce mystique Orient ? Et alors Dieu fait tout par lui-même sans douleur pour l'âme. Ou tout entière active, et alors elle ne comporte pas les transes les plus cruelles, celles de la purgation passive de l'esprit ?

(1) Ce substantif ne se trouve pas dans les Evangiles ; mais uue seule fois dans Hebr. 9, 13. L'adjectif καθαρός par coutre est fréquent.

(2) *Subida* I, c. I, n. 1.

Commençons par réfléchir sur les mots. Qui n'a pas entendu dire ore rotundo que « les Pères grecs sont beaucoup plus mystiques que les latins? ». La force de ce slogan tient à ce qu'il est pratiquement invérifiable pour la plupart des gens, parce que, pour le contrôler, il faudrait des années d'études et des volumes de preuves. Et d'abord des précisions. Laissons de côté le mot « mystique », en attendant que les théologiens se soient mis d'accord sur sa définition. « Actif » et « passif » sont deux autres fausses idées claires. En comptabilité et peut-être en mécanique, elles comportent un emploi sûr, parce que le doit se distingue nettement de l'avoir, le choc reçu du choc donné. Mais en psychologie? L'homme qui ne réagit en aucune façon, c'est un mort : et réagir c'est agir. Il n'y a donc pas de passivité pure. A plus forte raison en morale et en spiritualité : l'acte humain seul est moral ou immoral, méritoire ou déméritoire. L'action divine elle-même ne sanctifie pas sans l'acceptation humaine ; et accepter ce n'est pas seulement subir, c'est faire un *acte* d'acquiescement. A la question posée par le P. de Guibert [1]: qu'est-ce qui sanctifie le plus, la conformité active ou la conformité passive à la volonté de Dieu?, il n'y a pas de réponse, si on ne commence par mettre au point non pas les deux concepts en soi, mais leurs interférences en psychologie et en morale. Or, à bien analyser la conformité, nous découvririons que notre activité est méritoire, non pas dans la mesure où elle est active, mais dans la mesure où elle contient cet élément « passif » qui consiste à « recevoir le mouvement de l'autorité qui commande » [2] ; et vice versa dans les épreuves que nous subissons, ce n'est pas la passivité qui nous sanctifie, mais cet élément actif qu'est l'acceptation ou la résignation positive. Il n'y a donc pas, pour l'adulte, de sanctification purement passive, ni de purification purement passive.

Et pas davantage de purification purement active. La créature n'a pas d'initiative absolue, même dans l'ordre de la nature. Dans l'ordre de la grâce surtout il faut répéter avec saint Irénée : « facere proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis » [3]. Là où la psychologie ne perçoit que l'agir

(1) *Theologia Spiritualis*, Romae 1939, p. 110-112.
(2) S. Ignace de Loyola, *Lettre sur l'obéissance.*
(3) *Adv. Haer.* IV, 64.

et le donner, la métaphysique et la théologie savent qu'il y a d'abord le pâtir et le recevoir. Pour rappeler Denys: aucun degré de la hiérarchie, soit céleste soit ecclésiastique, ne se donne à lui-même la purification. *L'acte* de purifier, illuminer, parfaire ou unir présuppose la pureté, la lumière, la perfection ou l'union, mais ne les donne qu'aux autres. La sainteté n'est acte pur qu'en Dieu. Elle n'est passion pure dans aucun être libre.

Reste que dans ce synergisme on peut s'attacher davantage à l'un ou l'autre aspect. Si on me demandait: les spirituels orientaux parlent-ils plus souvent de l'action divine ou des efforts humains, je serais embarrassé, parce que je craindrais de devoir contredire le slogan susdit. Je ne le contredirai point. S'il est sûr que les Orientaux jusqu'à Denys, et après lui jusqu'au dix-neuvième siècle, prêchent la nécessité de se donner du mal et même de se faire violence, beaucoup plus qu'ils n'appuient sur l'action sanctificatrice et purificatrice invisible de Dieu; s'il est encore vrai que de la grâce de Dieu ils parlent aux ascètes surtout pour les prémunir contre la pensée d'orgueil, il est également certain que cela ne prouve absolument rien, ni en Orient ni en Occident. L'âme est trahie habituellement du côté où elle est en déficit, dit « saint Nil » au chapitre premier de son Traité de l'oraison. Persuadés que la grâce de Dieu ne manque jamais, les maîtres spirituels insistent sur la nécessité d'y correspondre par l'effort humain. « Ni moi, je n'aurai pitié de toi, ni Dieu, si tu ne t'actives pas toi-même », dit saint Antoine à qui lui réclame des prières (¹).

Il faut avouer cependant qu'il est plus malaisé de citer, en dehors de Denys, des textes sur la purification passive que sur la purification active. Les Orientaux les ont rarement distinguées l'une de l'autre. Mais cela ne signifie nullement qu'ils ne les ont pas connues l'une et l'autre, comme deux aspects de l'unique œuvre purificatrice. D'aucuns même les ont comparées, et nous dirons à laquelle des deux ils attribuent plus d'efficacité.

Pour exiger l'effort, les spirituels orientaux sont merveilleusement unanimes. Il n'y a pas de quiétistes parmi eux. C'est une erreur de considérer comme tels les hésy-

(¹) *Apophthegmata Patrum*, series alphabetica, *Antoine*, n. 16, cfr. PG. 65, 80.

chastes de toute époque, ou les messaliens (1). Quant au gnosticisme amoral d'Epiphane, l'Orient chrétien l'a rejeté avec horreur. La première voie, appelée purgative chez les latins récents, s'appelle chez les Grecs Praxis, ou encore Travaux ou Sueurs ou Vertus, ou Commandements. L'influence de Denys le Mystique n'a rien changé à cela. Il se rencontre bien quelquefois, entre le douzième et le quatorzième siècle, des expressions comme ἀκόπως καὶ ἀνιδρωτί, sans peine ni sueur ; mais les orientaux protesteraient eux-mêmes contre une interprétation littérale de ces adverbes occasionnels (2). Grégoire le Sinaïte, tout en affirmant, contre la tradition, qu'il y a un moyen plus court que la « voie des commandements », a bien soin d'ajouter : « à condition de savoir fouiller la terre avec effort et endurance » (3). Syméon le Nouveau Théologien avait déjà dit de quelqu'un qu'il avait été « rempli du Saint-Esprit sans fatigue et gratuitement » ἀκαματὶ καὶ δωρεάν ; mais ce quelqu'un c'est lui-même, et dès lors ces adverbes signifient simplement que pour Syméon comme pour saint Paul la récompense dépasse infiniment le prix qu'il en a payé (4).

Est-il nécessaire de rappeler quelques témoignages ? Il faudrait citer à peu près tous les auteurs spirituels. Je prends au hasard un livre que j'ai sous la main : Cotelier, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, vol. I. Il y a là un sermon de saint Basile sur Prov. 6, 4. Je lis page 31 : « Très grave est la paresse, cette nonchalance de l'âme. Ne sois pas paresseux à l'endroit des commandements du Seigneur ; ne te contente pas de faire ceci, en différant cela »... etc. Tout le sermon prêche l'activité, à l'exemple de la fourmi. Suit une autre homélie sur le jeûne ; mortification classique et purification active. Jean d'Antioche, dans un écrit qui n'est pas proprement spirituel (5), déplore l'institution des Charisticarii surtout parce qu'elle « réduit à néant tout l'enseignement inspiré des saints Pères au sujet du

(1) Du moins ces derniers ne sont-ils quiétistes que dans un sens tout particulier. Voir : *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme* dans *Or. Chr. Per.* I, 1935, p. 328-360.

(2) Cfr. OCP III, 1937, p. 265 : *A propos de spiritualité hésychaste.*

(3) PG. 150, 1308 B.

(4) Vaticanus Graecus 1436, fol. 77 v.

(5) *In monast. donationes laicis*, cfr. Cotelier, p. 159-191 ou PG. 132, 1118-1150.

renoncement, de la soumission, de l'extirpation de la volonté propre ». (p. 182). Sainte Synclétique dont la Vie se lit plus loin (p. 201-277), après avoir donné l'exemple de l'ascèse la plus vigoureuse, enseigne à ses compagnes les règles du combat spirituel : « Mes enfants, tous et toutes nous savons comment nous sauver, mais par notre propre négligence nous manquons le salut ». Et elle inculque la nécessité de la garde des sens, d'une extrême réserve, de la réclusion, de la veille, de la tempérance, etc. « De quoi donc est-il besoin pour la guerre présente ? Evidemment d'une ascèse laborieuse et d'une pure prière ». Plus loin elle détaille : jeûne, chameunie, pauvreté, obéissance, lutte contre les péchés capitaux... « C'est là, dit-elle, une divine et royale ascèse », si elle est si bien réglée qu'il soit possible de l'observer tout le temps de la vie. (p. 268). Viennent à la fin du volume les Apophthegmes des Pères (p. 338-712), la Charta Magna du monachisme oriental. Nous avons cité plus haut un verdict de saint Antoine. Il suffira. N'a-t-on pas reproché aux Pères du désert de vouloir battre des records d'ascétisme ?

Que les connaisseurs m'excusent d'enfoncer des portes ouvertes. Mais tous ces travaux, ces sueurs, ces mortifications sont-ils conçus comme une purification ? La réponse tient en un seul mot, honni à tort pendant des siècles en Occident : apathia. Le but de la voie des commandements, des vertus, de la praxis, c'est l'impassibilité, la purification de l'âme, au sens restreint où la psychè est le siège des passions et se distingue du noûs. « La pratique est une méthode spirituelle qui purifie la partie passionnelle de l'âme » (1). « L'apathia est la fleur de la pratique ; et ce qui constitue la pratique, c'est la garde des commandements de Dieu » (2). Il ne reste qu'à montrer que c'est une « nuit » : « Le noûs engagé dans la guerre des passions... ressemble à qui se bat dans la nuit » (3). Il s'agit donc bien de purification active, ce qui n'empêche pas que « l'apathia est un don de Dieu » (4).

(1) Evagre, *Practicos* I, 50, PG. 40, 1233.
(2) *Ibid.*, 53.
(3) *Ibid.*, 55.
(4) Evagre, *Centurie* I, 37, éd. Frankenberg, p. 81.

II.

Purification passive.

Il faut rappeller d'abord la commune doctrine sur l'utilité, voire la nécessité des épreuves en général, y compris la tentation : épreuve et tentation s'appellent d'un même nom πειρασμός. Or, c'est un axiome universel que saint Antoine énonce : « Aucun ἀπείραστος, aucune âme ignorant l'épreuve ne saurait entrer au royaume des cieux. Car, dit-il, supprime les épreuves-tentations, et nul ne sera sauvé » (1). La même déclaration revient plus loin sous le nom d' Evagre (n. 5), et nous pourrions entendre saint Dorothée la commenter (2). « L'abbé Dorothée disait: lorsque quelqu'un a fait quelque chose selon Dieu, infailliblement il lui surviendra quelque tentation ; car tout bien est ou précédé ou suivi de la tentation ; et rien n'est ferme de ce qui se fait selon Dieu, si la tentation ne vient le mettre à l'épreuve » (3). De l'utilité de la souffrance extérieure, venant des hommes ou des maladies corporelles, il est superflu de parler ici : elles n'ont de soi rien de mystique, et les vrais mystiques y trouvent plus de joie que de tristesse. Mais les peines d'âme et d'esprit que ressentent les aspirants à la perfection selon saint Jean de la Croix, les Orientaux les connaissent-ils ?

Ce qui rend la réponse plus difficile, c'est que la spiritualité orientale répugne profondément aux autobiographies. Autant elle exhorte à confier ses pensées aux Pères, autant elle voit de mauvais œil l'étalage qu'on en ferait, surtout si elles sont de nature à attirer l'estime. Nous ne manquons cependant pas de documents. Une première catégorie ce sont les traités entiers ou les chapitres de traités qui se rapportent aux attaques diaboliques. Souffrance intérieure, permise par Dieu, car sans la permission de Dieu le démon ne peut même pas s'en prendre à des porcs ou à des ânes (4). Et terrible souffrance !

(1) *Apopht. Patrum*, ser. alphab., *Antoine*, n. 5. L'incise « dit-il » introduit en général une citation de l'Ecriture, ou du moins une sentence connue dont l'autorité indiscutable sert d'argument. Cfr. A. Resch, *Agrapha*, Leipzig 1906, p. 130-132.

(2) *Epistola* 5 ; toute la *doctrina* 13 est encore sur le même sujet.

(3) *Doctrina* 19, PG. 88, 1809 A.

(4) Evagre, *Lettre* 28, éd. Frankenberg, p. 585.

Il n'y a qu'à lire les chapitres que « saint Nil » y consacre dans son traité de l'Oraison : plus de vingt sur les cent cinquante-trois ne parlent pas d'autre chose. Transcrivons-en seulement trois ou quatre : « Le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie, et il emploie tous les moyens pour lui faire manquer son but... » (46). « Quand tu as prié comme il convient, attends-toi à ce qui ne convient pas. Sois debout virilement pour garder le fruit de ta prière... » (48). « Toute la guerre engagée entre nous et les esprits impurs ne se livre pour rien d'autre que pour la prière spirituelle... » (49). « Si tu cultives l'oraison, prépare-toi aux assauts des démons et supporte vaillamment leurs coups, car ils se jetteront sur toi comme des bêtes fauves... » (91). Il s'agit de sévices corporels, tels que l'Occident ne les connaît que par l'histoire de saints assez rares, comme le curé d'Ars. L'auteur du *De Oratione* les prédit indistinctement à tout contemplatif. Sans doute lui affirme-t-il qu'il ne faut pas les craindre ; mais la nécessité même de prêcher la confiance démontre qu'elle est en péril. Saint Jean de la Croix parle très peu de pareilles tribulations ([1]). Evagre au contraire y revient sans cesse, et il n'est en cela que le porte-voix des Pères. Il ne partage pas l'avis exprimé dans la *Subida* (II, 2) : « En esta purgación se ahuyenta el demonio ». « Quand le démon jaloux ne peut mettre en mouvement la mémoire durant l'oraison », parce que l'ascète est arrivé à l'apathia, du moins quant aux passions inférieures, « il fera violence à la constitution du corps... » (68). Il faut relire ici les chapitres 91-100 du même traité ([2]) et l'on comprendra que le pauvre orant ait besoin de réconfort. Aussi le chapitre de l'Antirrhétique sur la tristesse parle-t-il surtout de ces attaques diaboliques. Nous sommes prévenus là que ces choses n'arrivent pas aux commençants, parce qu'ils ne sauraient les supporter (5). Qu'elles doivent être terribles ces nuits passées dans la lutte contre l'esprit des ténèbres ! Car c'est la nuit surtout que l'enfer se déchaîne, comme c'est surtout la nuit que le moine se livre à l'oraison.

([1]) Cf. cependant *Llama de amor vivo, Canción* III. n. 64.

([2]) Voir aussi le commentaire dans *Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Toulouse 1934, p. 81-88, *Revue d'Ascétique et de Mystique* t. 15, 1934, p. 133-140.

Et pourtant le destinataire de ces conseils s'est imposé la mortification de toutes les concupiscences, et il les a mâtées. Mais à l'heure où il pourrait espérer goûter la paix obtenue au prix de tous les renoncements, à cette heure-là commence une guerre plus violente ; et il ne l'entreprend pas de sa propre volonté ; elle lui est imposée, quoi qu'il en ait, par l'enfer, avec le congé de Dieu, de ce Dieu qu'il prie, et précisément parce qu'il s'est mortifié et parce qu'il prie. Car les démons n'ont garde de troubler la tranquillité des mondains ni celle des religieux négligents. Paul Evergétinos a un long chapitre (1): « Sur ceci, que les démons s'opposent fortement à celui qui fait effort ; quant aux négligents, puisqu'aussi bien ils leur appartiennent, ils les négligent ». Il y cite le Géronticon, saint Ephrem, Isaac le Syrien, saint Maxime. Il y a là de quoi expliquer les multiples tentations de tristesse énumérées dans l'Antirrhétique d'Evragre.

Encore si tout se réduisait à des souffrances physiques ou à des terreurs vaines. Mais il y va bel et bien de l'enjeu suprême, la véritable prière et finalement le salut. Voilà la grande angoisse. « L'esprit de tristesse produit la désespérance », dit l'en-tête d'un chapitre dans les *Verba Seniorum* (2). La nuit va se faire de plus en plus obscure.

Avant de continuer la description de ce qui se passe dans ces ténèbres, il y a lieu de faire une observation. Avec la noche oscura de saint Jean de la Croix nous sommes dans la mystique, avec le combat contre les péchés capitaux, semble-t-il, en plein dans l'ascèse. Nous touchons ici à une des causes de l'opinion qui dénie aux Orientaux la connaissance des nuits carmélitaines. Elle tient aux différences entre le catalogue des « huit mauvaises pensées » et la liste des « sept péchés capitaux ». Ces différences ne concernent pas uniquement le nombre et les noms. La première est un changement de perspective. Tandis que nous parlons de *péchés* capitaux (nous dirions d'ailleurs mieux capita peccatorum), ce qui en met la cause en nous-mêmes, les Orientaux parlent de *pensées*, entendez de pensées suggérées par le démon : ils disent du reste aussi bien « démon » que pensée ou « esprit de malice », ou « pensée démo-

(1) *Synagogè*..., Constantinople 1861, I. ch. 29.
(2) *Vitae Patrum* VII, c. 11, PL. 73, 1033.

niaque » ([1]). Or, nous pouvons bien guérir les passions correspondant à ces pensées; nous ne saurions empêcher le démon spécialisé dans chacune, de nous harceler et de nous accabler. La théorie orientale, par suite, fait ressortir le côté passif de cette épreuve; c'est avant tout une souffrance, et très rude; car aucune méchanceté humaine ne saurait nous donner une idée de l'amertume infernale; aucun humain, si cruel qu'il soit, n'a admis dans son cœur toute la malfaisance démoniaque ([2]). Ce caractère de passivité explique ce fait à première vue étrange: la lutte se fait plus violente contre ceux qui sont arrivés à l'apathia et à l'oraison pure. Et cependant, de cette lutte du contemplatif (car la contemplation commence avec l'impassibilité), les auteurs spirituels parlent dans le traité des huit mauvaises pensées. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier dans l'examen du problème qui nous occupe.

Une seconde différence entre les deux listes de mauvaises pensées ou de péchés capitaux, c'est la présence, dans l'orientale, de noms que l'occidentale a supprimés ou remplacés. Nous avons déjà dit un mot de la tristesse: déjà là parfois commence la nuit mystique. Plus habituellement cependant sommes-nous là encore dans le combat contre la concupiscence, parce que la tristesse a toujours une cause précise, d'ordinaire dans une passion insatisfaite. En cela elle se distingue de l'acédie. Les latins ont substitué à ce terme celui de paresse. Et il y a loin de l'une à l'autre. Je sais bien que saint Thomas parle encore de l'acédie, et saint Jean de la Croix lui-même, *Noche Oscura* I, c. VII. Mais chez lui elle ne vient en somme que d'un attachement désordonné au plaisir personnel; pas un mot du démon à ce propos. Or, le démon de l'acédie est ὑπὲρ πάντας βαρύτατος, plus que tous autres lourd à supporter ([3]). Il instille son amertume dans toutes vos raisons de vivre surnaturelles. Il n'y a plus aucune charité dans votre entourage; Dieu lui-même ne se soucie guère de vous, car autrement « comment me laisse-t-il ainsi tenter par les démons? » (Acédie n. 9). Celui de l'acédie

([1]) *De Divers. Mal. Cogit.*, cap. 2, PG. 79, 1201.

([2]) Cfr. Evagre, *Practicos* I, 5, PG. 40, 1224.

([3]) *Pract.* I. 19. Cfr. Nil, *De octo vitiis*, Cotelier III, p. 205: « redoutable et très lourd ».

coupe toute espérance, en faisant accepter à l'âme des pensées mortelles à cette vertu (n. 12, 14). Et, que vous le sachiez ou non, si ces pensées persistent, elles obscurcissent, à l'heure de l'oraison, la sainte lumière devant les yeux de l'âme (n. 16). Vous n'osez plus compter sur la pitié du Seigneur, malgré vos prières (18). Vous avez envie de pleurer, mais une suggestion affreuse refoule vos larmes: elles ne servent de rien! (19). Et cela dure des journées entières et vous entrevoyez une longue vie à passer dans cette torture (24). Quelle vieillesse aurai-je? Non, décidément, il n'est personne là-haut pour voir mon angoisse (32, 34). Quand ce poids de l'acédie vous tombe dessus, vous avez envie de crier votre découragement et votre ennui (37). Cela peut aller jusqu'à la maladie et à la défaillance, parce que l'intensité de votre lassitude consume toute votre force; vous êtes au bord du gouffre, au bout de votre patience, vous vous sentez près de la folie furieuse; et vous avez beau gémir et verser des larmes comme un enfant, nul soulagement d'aucun côté (38). De tout cela la vie ascétique est la cause, et par suite, à tout cela s'ajoute la tentation de tout abandonner (40). La fermeté de vos résolutions s'ébranle, vos idées se troublent: ne peut-on pas acquérir la pureté et la solidité sans cette ascèse monastique? (41). Que disent d'ailleurs de vous les parents que vous avez laissés dans le siècle? Il a quitté le monde parce qu'il avait beaucoup péché; par faiblesse, et non par amour pour Dieu; il n'était simplement pas de taille à affronter les situations (46). Dans un tel état d'âme, que vous font les exhortations de l'apôtre énumérant les tribulations à supporter? (49). Quoi? On prétend que je dois encore de la reconnaissance? (50) Que souffrir pour le Christ est un charisme de l'Esprit? (51). Décidément, c'est l'enfer; vous êtes livré aux tortures des démons (54). Il y a bien autour de vous des gens qui portent le beau nom de Pères et de Frères; ah oui! ils sont sans entrailles et si la pensée de me consoler leur venait, ils la repousseraient (55). Enfin, quand vous découvrirez que tous ces indicibles tourments viennent du démon de l'acédie, vous vous demanderez pourquoi Dieu permet qu'il persiste si longtemps en vous, et ce doute aggravera votre angoisse (56). Et pour comble, d'autres démons viennent à la rescousse: vous recevez des coups de tous les côtés (57).

Les descriptions de saint Jean de la Croix sont-elles beaucoup plus effrayantes? Et nous n'en sommes encore qu'à la nuit du sens. Que sera la nuit de l'esprit? Mais, en fait, se distinguent-elles si nettement? Saint Jean de la Croix nous dit bien: « Al alma que Dios ha de llevar adelante, no luego que sale de las sequedades y trabajos de la primera purgación y noche del sentido, la pone su Majestad en esta noche del espíritu » (1). Il se passe d'ordinaire « harto tiempo y años » entre l'une et l'autre. Mais le docteur mystique nous a appris aussi que les trois nuits ne sont que trois parties d'une même nuit (2). Ces « necesidades, sequedades, tinieblas y aprietos... que son como presagios y mensajeros de la venidera noche del espíritu » (3), ne peuvent-ils pas, chez certaines âmes, coïncider avec les épreuves de la première nuit? Le désarroi intellectuel qui résulte de ce que les transes de la sensibilité ont d'inexplicable, d'inconciliable avec la bonté de Dieu, n'ést-il pas une véritable nuit d'esprit? Si toutes ces luttes sont imposées par les démons, elles représentent de la part de Dieu une sorte de déréliction qui déroute l'intelligence et la foi.

Or, de la déréliction les Orientaux ont fait la théorie, brièvement, en général, mais avec la sagacité de l'expérience unie à la théologie. Voici d'abord un chapitre de Diadoque. Il s'agit bien là de purification de l'esprit, et non pas des sens. Le mot αἴσθησις sentiment, ne doit pas nous tromper: Diadoque entend par là le « sentiment spirituel ». Il s'adresse à des âmes parvenues à la contemplation, et déjà libérées des passions. C'est ce qu'indique le but qu'il assigne à la déréliction, l'humilité.

« La grâce, dans les débuts, a coutume d'inonder l'âme de sa propre lumière avec grand sentiment; avec le progrès des combats, au contraire, elle opère le plus souvent ses mystères dans l'âme contemplative de façon inconsciente; elle agit ainsi dans le premier temps pour nous porter, joyeux, à suivre la piste des divins objets de contemplation, parce que nous nous sentons appelés de l'ignorance à la gnose; au

(1) *Noche Oscura*, l. II, c. 1, n. 1.
(2) *Subida*, l. I, c. 2, n. 5.
(3) *Ibid.*

milieu des combats, elle a pour but de nous faire conserver la gnose indemne de vaine gloire. Il faut donc nous affliger avec mesure, à cause de notre déréliction, pour nous humilier davantage et nous soumettre à la gloire du Seigneur; mais savoir aussi nous réjouir à l'occasion, soulevés sur les ailes de la bienheureuse espérance. De même en effet qu'un excès de tristesse fait tourner l'âme au manque d'espérance et au manque de foi; ainsi un excès de joie l'entraîne à la présomption. Je dis cela en pensant à ceux qui sont encore dans l'enfance; car, entre l'illumination et la déréliction il y a un milieu, l'expérience; et entre la joie et la tristesse, il y a comme milieu l'espérance ». (1) En somme, une règle de conduite pour les débutants de la contemplation, encore dépourvus d'expérience, et qui risquent de se décourager aux premières atteintes de la déréliction.

Diadoque polémique contre les messaliens. Pour ceux-ci la question de la déréliction prenait une acuité spéciale, parce qu'ils confondaient la réalité de la grâce avec le sentiment de sa présence en l'âme. Cette erreur des messaliens radicaux paraît bien atténuée dans les Homélies Spirituelles du Pseudo-Macaire (2), c'est-à-dire, comme nous le savons maintenant, de Syméon de Mésopotamie (3). Mais ce qui s'y montre bien

(1) Chap. 69, éd. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1922, p. 84.

(2) Cfr. F. Dörr, *Diadochus von Photikè*, p. 85 sv.

(3) Cfr. W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, Göttingen 1934. — W. Völker (*Theologische Literaturzeitung* 1943, p. 129 ss.), a raison de protester contre les exagérations de H. Dörries au sujet du messalianisme du Pseudo-Macaire. Il n'est pas prouvé du tout, par exemple, que les « moines de surface » contre qui cet auteur polémique, appartiennent au monachisme de « la grande Eglise ». Mais à son tour Völker dépasse sans doute sa propre pensée, quand il demande que chaque passage des « homélies » soit jugé isolément. En bonne critique, pour trouver le sens d'un morceau détaché, il faut le remettre dans son contexte, dans la perspective de l'auteur. Celle-ci, j'ai essayé de la préciser dans : *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, Or. Christ. Per.*, vol. I, p. 328-360. J'ai indiqué là aussi pourquoi les spirituels d'Orient et même d'Occident ont pu se délecter dans la lecture de Macaire, sans grand danger pour leur orthodoxie. Il suffisait pour cela de n'avoir pas dans l'esprit le postulat initial : la confusion entre la réalité de la grâce et le sentiment de sa présence. On va dans la direction du messalianisme dans la mesure où l'on cherche comme un but nécessaire la « consolation spirituelle » ; on s'en éloigne dans la mesure où l'on tient avec saint Jean de la Croix que « por fé y no por

nettement, c'est l'angoisse des disciples de Syméon à la pensée et à l'expérience des « délais de la grâce ». « Pourquoi les uns, en se livrant à l'ascèse, obtiennent-ils rapidement la grâce; tandis que d'autres, malgré une longue endurance ne reçoivent pas cette visite efficace? » (1). « Et si je ne la reçois pas après trente ou quarante ans, et que je sorte ainsi de cette vie — alors quoi? » (2). On sent dans ces interrogations une inquiétude mortelle; la « nuit » du messalien, privé de ce qui faisait le but de ses efforts violents (la fréquence du βιάζεσθαι ἑαυτόν chez pseudo-Macaire!), devait être plus atroce encore que celle décrite par saint Jean de la Croix. Je dis bien la « nuit »; parce que l'expérience mystique à laquelle il tendait comme au seul salut, se présentait à lui comme un phénomène de lumière (3). « Parfois la grâce apparaît comme un vêtement lumineux, tel qu'il n'en est pas de pareil sur la terre dans le présent ordre des choses, et que des mains humaines n'en sauraient confectionner. A la manière dont le Seigneur, allant sur la montagne avec Jean et Pierre, transformait ses vêtements et les faisait briller comme l'éclair: ainsi était le vêtement (du mystique) et l'homme qui en était revêtu en demeurait dans l'admiration et la stupéfaction. En un autre temps cette lumière, luisant dans le cœur, fait éclater la lumière cachée plus intérieure et plus profonde, de sorte que tout l'homme, englouti dans la suavité de la contemplation, ne se possède plus lui-même, mais se trouve comme un fou et un barbare dans ce monde par l'excès de l'amour et de la douceur » (4). Dites à une âme simple que pareilles expériences sont nécessaires pour le salut ou pour la perfection, et vous pourrez prévoir l'atrocité de ses affres, si pendant des « trente ou quarante ans » elle n'y parvient pas, malgré toute la violence qu'elle se fait. « Macaire » rabat d'ailleurs de l'intransigence du dogme messalien; il accorde que l'ascèse a son utilité, même si elle n'aboutit pas au « don de

---

otro medio se junta (el entendimiento) con Dios » (*Llama de amor viva*, Canción III, 48).

(1) H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig 1941, p. 15.

(2) *Ibid.*, p. 34.

(3) Cfr. Dörr, Diadochus von Photikè, ch. V. *Lichtvisionen*.

(4) *Hom.* 8, PG. 34, 529.

l'Esprit ». « Je te réponds à cela: Dieu ne te condamnera pas comme blasphémateur, parce que tu as montré du zèle. Dieu te dira: puisque tu es sorti pour aller à ma suite, puisque tu as pleuré et cherché jour et nuit, et que, au lieu d'être comme auparavant, dans les choses visibles, insouciant et orgueilleux, tu t'es appliqué davantage selon l'avertissement de l'Ecriture à chercher la vérité et à recevoir en toi la force divine, je ne te jugerai pas en cela comme un blasphémateur » (1). Merveilleuse consolation! Les Euchites radicaux ne connaissent même pas celle-là; seule, la venue de l'Esprit, toujours consciente, expulse le péché de l'âme; quiconque n'a pas conscience de la grâce, n'a pas la grâce elle-même. Le sentiment de déréliction est toujours un abandon réel de la part de Dieu.

« La manera de esta pasión y pena, aunque de verdad ella es sobre manera, descríbela David, diciendo: Cercáronme los gemidos de la muerte, los dolores del infierno me rodearon, en mi tribulación clamé. Pero lo que esta doliente alma aquí más siente, es parecerle claro que Dios la ha desechado, y aborreciéndola arrojado en la tinieblas, que para ella es grave y lastimera pena creer que la ha dejado Dios » (2). Si c'est une grave et pitoyable peine de se *croire* abandonné de Dieu, combien plus affreux sera-t-il d'en avoir la certitude, même s'il reste l'espoir de n'être pas condamné comme blasphémateur. Cette déréliction se présente comme une nuit chez Macaire: « Les choses se passent de cette manière: comme une puissance ténébreuse se répand, et comme certaine atmosphère opaque enténèbre un lieu quelconque (3), bien que la lampe y reste allumée, ainsi sur cette lumière descend comme un rideau qui la recouvre » (4). Pour Macaire cependant, contrairement à l'opinion absolue de ses confrères euchites, tout n'est pas perdu: la lumière est encore allumée malgré l'opacité du voile, mais pour lui aussi cette nuit

(1) Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 34.

(2) *Noche Oscura* II, c. VI, n. 2.

(3) Le texte grec imprimé ne paraissant pas tout à fait sûr, pour ne pas encourir le reproche de l'avoir sollicité, je suis ici la traduction russe, Moscou 1851, p. 83.

(4) Hom. 8, PG. 34, 529-532.

marque un recul réel de l'âme: « Après cela la grâce s'est rétractée et le rideau de la puissance adverse tombé; la grâce cependant luit encore partiellement, et l'âme se trouve sur un degré inférieur de perfection » ([1]). La nuit de l'esprit signifie donc non pas seulement une épreuve, mais une déchéance spirituelle. Ces pages et beaucoup d'autres semblables, l'Orient les a lues pendant des siècles; pseudo-Macaire n'a pas peu contribué à la théologie de la lumière qui se développe chez les Palamites. Ceux-ci ont connu aussi l'atmosphère ténébreuse, le rideau, le retrait de la grâce-lumière, la nuit de l'esprit. S'ils n'en parlent pas davantage, il y a pour cela des raisons que ce n'est pas le moment d'exposer.

Tout autre est l'enseignement orthodoxe sur la déréliction. Diadoque en distingue deux espèces: l'une qui a un caractère punitif, l'autre purement éducative. Dans celle-ci. la grâce ne se retire pas du tout, elle fait seulement moins sentir sa présence. Nous reviendrons plus loin sur les heureux effets de cette épreuve. Constatons seulement pour l'instant que c'est une épreuve. Diadoque la connaît parfaitement, et pour entrevoir combien elle lui paraît pénible, il faudrait considérer en quels termes il parle de son contraire, la « plérophorie », la plénitude du sentiment spirituel. Contentons-nous de noter qu'il appelle la déréliction éducative « tempête, feu de l'épreuve ([2]), second martyre, martyre de la conscience « équivalent du martyre sanglant de jadis ». (Plénitude, vide, deux termes de saint Jean de la Croix; il y a aussi chez Diadoque l'hypostolè qu'il n'admet pas au sens des messaliens, et le platos, ou au pluriel platè; or ces deux derniers mots pourraient très bien être les prototypes de « anchura » et « aprieto ». Diadoque était traduit en latin au temps de saint Jean de la Croix, puisque déjà saint Ignace de Loyola en recommande la lecture à ses novices). « L'âme est d'autant plus endolorie, qu'elle conserve le souvenir de la charité spirituelle, mais ne peut plus en obtenir le sentiment » ([3]). A cela s'ajoute qu'elle voit ses fautes les plus minimes comme

([1]) *Ibid.*, 529 BC.
([2]) 1 Cor. 3, 13.
([3]) Ch. 90, éd. Weis-Liebersdorf, p. 128.

de grands péchés (1). D'ailleurs, si la déréliction éducative se distingue de la déréliction κατὰ ἀποστροφὴν θεοῦ, cela ne veut pas dire que l'âme elle-même les distingue nettement.

« La déréliction éducative apporte à l'âme beaucoup de tristesse et d'humiliation, et aussi dans une certaine mesure du désespoir, pour que sa partie vaniteuse et impressionnable aille, comme il convient, à l'humilité. Bientôt cependant elle amène à l'âme crainte de Dieu et larmes de confession, avec un grand désir du si louable silence. La déréliction qui arrive par manière de répulsion de la part de Dieu laisse l'âme se remplir tout ensemble de désespoir, de défiance, de colère et d'enflure. Il nous faut donc, forts de la science expérimentale de l'une et l'autre déréliction, aller à Dieu selon le mode de chacune. Là, nous devons lui présenter des actions de grâces avec des regrets, comme à Celui qui, par l'éclipse de la consolation, discipline l'indiscipline de nos dispositions, pour nous enseigner, comme un bon père, la différence entre la vertu et le vice. Ici au contraire, ⟨ce qu'il nous faut offrir, c'est⟩ un incessant aveu de nos fautes, des larmes sans relâche et une retraite plus entière, afin de pouvoir de la sorte, par un surcroît de peines, incliner finalement Dieu à regarder nos coeurs comme il faisait auparavant. Au demeurant, il faut savoir que, lorsque la lutte entre l'âme et Satan devient un engagement d'être à être — j'entends dans la déréliction éducative — la grâce, comme je l'ai déjà dit, se rétracte sans doute, mais en prêtant à l'âme un secours secret, pour faire croire à ses ennemis que la victoire est le fait de l'âme seulement » (2).

Dans l'un et l'autre cas, par conséquent, la grâce se retire quant au sentiment. Et, voici comment est décrite la nuit qui envahit alors l'âme: « Quand la grâce se cache dans l'esprit, ce sont désormais comme de ténébreux nuages qui parcourent les parties du cœur » (3). La tendance antimessalienne de Diadoque lui interdit cependant d'insister sur ces délaissements. Ses adversaires s'en chargeaient bien. Qu'on lise par exemple le début de la 49me homélie de Macaire: il y a de quoi frémir. Toutes les vertus, même héroïques, s'il s'y

(1) Ch. 27, p. 30.
(2) Ch. 87, p. 120.
(3) Ch. 81, p. 104.

ajoute le sentiment de la déréliction, ont pour seul résultat de rendre leur possesseur plus malheureux que tous les hommes. Ces excès, Diadoque les tempère par la foi en la présence inconsciente de la grâce: on ne saurait en tout cas affirmer qu'il ne connaît pas des souffrances d'esprit qui, il nous le dira tout à l'heure, sont des purifications passives.

Origène mériterait que nous nous attardions chez lui. Quiconque a médité ses commentaires sur le Cantique et ses homélies sur l'Exode, aura songé instinctivement aux souffrances mystiques des nuits carmélitaines. H. C. Puech a raison d'écrire (1). « Si l'on veut trouver quelque chose de plus proche du contenu concret de la « Nuit obscure » de Jean de la Croix, il faut chercher plutôt (que chez Denys) du côté d'Origène, qui connaît les alternances d'exultation et de sécheresse du « mariage spirituel ». W. Völker a bien exposé l'admirable description origénienne de la montée spirituelle (2), avec ses vicissitudes de consolations et de souffrances extérieures et intérieures. « C'est uniquement pour le support de l'épreuve que l'âme reçoit la consolation spirituelle: vision et tribulation ont une intime connexion. L'âme reçoit à la table du Seigneur une nourriture solide, un régime d'athlète... qui augmente sa force de résistance contre l'affliction... Origène expose cette pensée en différents écrits, sermons et commentaires,... d'où il appert qu'il s'agit là d'un enseignement fondamental pour la vie intérieure, d'une vue qui anticipe les expériences de mystiques d'époques plus récentes » (p. 71). « O admirable précaution de la divine providence, s'écrie Origène, voici que, à ce point, le voyageur du voyage céleste approche de la souveraine perfection après avoir passé successivement par toutes les vertus, et cependant les tentations ne lui manquent pas » (3). Sur le chemin de la perfection tout se passe « comme lorsqu'un orfèvre veut fabriquer un joyau de valeur: il le met souvent dans le feu, le traite souvent à coups de marteau, le passe souvent au râcloir, pour qu'il devienne d'un brillant plus net

(1) *Etudes Carmélitaines,* 23me année, vol. II, 1938, p. 53.
(2) W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 62-75.
(3) *In Num.* hom. 27, 12, éd. de Berlin t. VII (Baehrens), p. 278.

et soit amené à ce fini, à cette beauté que l'artiste a en vue » ([1]).

Citons encore un morceau dont Völker ne fait pas état, mais qui vient bien à notre sujet, parce qu'Origène y a l'occasion d'exposer la même doctrine en employant le symbole de la nuit. C'est dans le *Commentaire sur Matthieu* 14, 22 ([2]). Le commentateur vient d'expliquer la différence entre les « disciples » et « les foules ». Les disciples seuls sont mystiquement Hébreux, c'est à dire Peraticoi, parce que seuls il vont au-delà des choses visibles, corporelles et éphémères, pour arriver aux invisibles et éternelles. Or, Jésus *force* les disciples à monter dans la barque. Et qu'est-ce que la barque? Sinon le combat des tentations et des difficultés, combat dans lequel on entre forcé par le Logos, et en quelque sorte malgré soi, parce que le Sauveur veut que ses disciples soient exercés dans cette barque par les flots et le vent contraire. Et « il faut insister sur le mot *il les força* ». Saint Marc ne dit pas les disciples, mais *ses* disciples, pour faire entendre qu'ils ne voulaient pas se séparer de Lui, même occasionnellement. Le *Sauveur* veut qu'ils acquièrent l'expérience des tempêtes, et c'est pourquoi il les *force* à s'embarquer; tandis que Lui-même, loin d'eux, prie pour eux. Et jusqu'ici ce n'est que de l'histoire à l'usage des simples. « Mais nous, si jamais nous tombons dans les épreuves, rappelons-nous que c'est Jésus qui nous a forcés à monter dans la barque, parce qu'Il veut que nous passions au-delà. Car il n'est pas possible, sans supporter les épreuves des flots et du vent contraire, d'arriver au-delà... Réfléchissons que notre barque est au milieu de la mer, ballotée par les flots qui veulent que nous fassions naufrage dans la foi ou dans quelqu'une des vertus... Lors donc que nous aurons passé, en souffrant ainsi, trois veilles de la nuit que sont les ténèbres des tentations, luttant bravement selon nos forces et nous tenant sur nos gardes pour ne pas faire naufrage dans la foi ou dans quelqu'une des vertus: la première veille, le père des ténèbres et du mal; la seconde, son fils qui s'acharne et s'élève contre tout ce qui est dit dieu ou objet de culte; et la troisième,

([1]) *Ibid.* p. 277.

([2]) Ed. de Berlin t. XI, 5-7 (KLOSTERMANN), p 40-45.

l'esprit contraire à l'Esprit Saint, alors croyons qu'aux approches de la quatrième veille, lorsque la nuit aura avancé et le jour approché, le Fils de Dieu viendra vers nous pour nous calmer la mer en marchant sur elle. Et quand nous verrons le Logos nous apparaître, nous commencerons par être agités avant de comprendre clairement que c'est le Sauveur qui nous est arrivé; nous penserons encore voir un fantôme, et dans l'épouvante nous crierons; mais Lui aussitôt nous dira: Courage, c'est moi, ne craignez pas... ».

L'Evangile aurait donc pu, à lui seul, suggérer le symbole de la nuit pour signifier les épreuves des âmes privilégiées, et même « les trois nuits qui sont des parties d'une même nuit ». Elles sont quatre chez Origène; mais la quatrième répond parfaitement à la troisième de saint Jean de la Croix: « la cual es ya inmediata a la luz del día ».

Nous avons encore mieux que ces pages d'Origène, chez l'auteur que certains Orientaux vont jusqu'à déclarer le plus grand de tous les mystiques ou de tous les philosophes: Isaac de Ninive, dit saint Isaac le Syrien. Les byzantins l'ont beaucoup lu après le 10e siècle et les Russes aussi, même avant la traduction de Païsij Veličkovskij. Grégoire Palamas le compte parmi les très rares écrivains dont la lecture lui paraît à recommander au contemplatif. Je ne noterai que quelques passages. Il y a d'abord, plus nettement encore que chez Diadoque et chez Macaire, les deux concepts de « aprieto » et de « anchura »; on ne saurait imaginer prototypes plus parfaits de ces deux termes que πλατυσμός et στένωσις par quoi les traducteurs Abraham et Patricios de Saint-Sabbas ont rendu les mots syriaques ܐܠܨ et ܡܪܘܚ. C'est littéralement le qabḍ et le basṭ; car Isaac a été aussi traduit en arabe [1] sur le grec, au Xe siècle, par ʿAbdallah ben Faḍl. Voici le passage

[1] Et eu latin sur le même texte grec. Cfr. PG. 86, 811-886. Je ne sais si saint Jean de la Croix a lu cette version, mais il l'aurait pu, puisque, sans compter une éditiou de Venise 15?6, ou trouve l'Isaac latin dans les *Monumenta Patrum orthodoxographa*, Bâle 1569; et dans la *Bibliotheca veterum Patrum*, Paris 1575; et en italien dès l'année 1500. Venise. Voir J. B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Louvain 1892, p. 65-68. Chabot siguale aussi une vieille traduction fraução, restée manuscrite, provenant du monastère de Saiut-Victor à Paris: *Cy commence le livre de Ysaac abbé de Syrie de l'âme amant dieu. S'ensuit le prologue...*

d'après le syriaque, avec l'indication des divergences de la version grecque: « Les tentations qui ont lieu sous la verge de la paternité (divine) [grec: la verge spirituelle] pour la croissance de l'âme, celles par lesquelles elle est exercée et éprouvée et devient glorieuse [gr. et elle lutte], ce sont les suivantes: abattement, lourdeur de corps, dissolution des membres, dégoût [gr. acédie], confusion d'intelligence, souffrances corporelles ([1]) [gr. imagination de maladies du corps], désespérance pour un temps, obscurcissement des pensées, privation de secours humain, manque de ce qui est utile au corps, et le reste. Or, par ces choses l'homme acquiert une âme détachée [gr. μεμονωμένην καὶ ἀπροστάτευτον] l'humilité et un cœur mortifié. Et par ces choses il est éprouvé dans l'amour de la charité pour le Créateur [gr. ἐλθεῖν εἰς ἐπιθυμίαν τοῦ Κτίσαντος]. Et le Provident ménage ces choses selon les forces de chacun à cause de l'utilité qu'elles renferment pour celui qui les reçoit. Et en elles se trouvent mêlés: consolations et angoisses [gr. ἐπιφοραί], lumière et ténèbres, guerre et secours, et en bref, cela comprime et cela élargit [gr. στένωσις καὶ πλατυσμός], ce qui est le signe de la croissance du secours [gr. du progrès de l'homme par le secours de Dieu] » ([2]).

« Lorsque, écrit encore Isaac ([3]), Dieu veut qu'un homme soit pressuré davantage, il l'abandonne aux mains de la pusillanimité. Celle-ci fera naître en lui une redoutable puissance de découragement [gr. acédie], par quoi il goûtera la suffocation psychique [gr. très bien τοῦ ψυχικοῦ πνιγμοῦ], choses qui sont un goût d'enfer [gr. très bien encore γεῦσιν τῆς γεέννης] duquel pullulent une infinité de tentations: confusion, irascibilité, blasphème, humeur chagrine [gr. μεμψιμοιρία très bien], déséquilibre des pensées, passage de lieu en lieu, et autres choses semblables ». Il n'y a pas seulement l'enfer de l'autre monde, mais aussi l'enfer intelligible (= νοητὴ γεέννη) ([4]) qu'Evagre définit ainsi: « L'enfer c'est l'ignorance de la na-

([1]) Cfr. *Apophth. Patrum, Théodora* n. 3, PG. 65, 201.

([2]) Cfr. encore Isaac grec, logos 71, éd. Leipzig 1770, p. 412: ἡ ψυχὴ στενοῦται καὶ θλίβεται — ἐν πλατυσμῷ πάλιν γίνεται = Syr. Bedjan, p. 541.

([3]) Bedjan, p. 302 = Grec, logos 46, p. 287.

([4]) Bedjan, p. 456; le grec, logos 34, p. 223 saute cette phrase; cfr. Bedjan, p. 521.

ture raisonnable, provenant de la privation de la contemplation de Dieu » ([1]). Ce goût d'enfer vient à l'âme dans la mesure où elle a savouré la douceur de Dieu, quand elle retombe dans la nuit de la lutte contre les passions. C'est ce qu'exprime bien Simon de Taibutheh: « Tout homme à qui ces choses arrivent, a goûté en lui-même, tandis qu'il est encore en ce monde, la béatitude du ciel et le tourment de l'enfer; et jusqu'à ce que vienne la miséricorde, dans l'enfer de l'ignorance il sera torturé » ([2]). Que peut-on dire de plus fort pour dépeindre l'horreur de la nuit de l'esprit? Saint Jean de la Croix parle plutôt de purgatoire.

Nous lirons plus loin deux pages d'Isaac qui semblent contenir des confidences autobiographiques. Auparavant recueillons encore quelques notations d'Evagre. La partie la plus ténébreuse de la nuit de l'esprit est celle qui a pour but la purification de l'orgueil, dernier démon à vaincre, quand on est aux confins de la perfection. Du fond de l'âme sourdent alors continuellement des pensées blasphématoires. Dieu n'existe pas; du moins n'a-t-il cure de moi. Sa grâce n'est pour rien dans la victoire que j'ai remportée sur les autres démons. Les anges! A quoi servent-ils? Les Pères! Qu'ont-ils fait de plus que moi? Les commandements? La connaissance même du Christ? Bagatelles! Comment croire que Dieu est en moi? Le péché? Mais le libre arbitre n'est qu'une illusion, et le jugement une injustice. On parle de la bonté de Dieu, et j'ai envie d'en rire. Et il y a pis encore. Il me vient des envies de prononcer contre Dieu les paroles les plus inconvenantes, « des blasphèmes inimaginables que je ne saurais écrire, de peur de faire trembler le ciel et la terre. Car c'est un démon rageur qui ne recule pas devant les pires blasphèmes contre Dieu et ses saints anges. Ceux-là comprennent ce que je veux dire, qui ont été tentés par lui » ([3]). Je pourrais, dans mon désarroi, chercher du secours auprès des Frères: ils ne valent pas mieux que moi. Leur demander des prières? Je suis aussi pur et innocent qu'eux. Que me parle-t-on

([1]) *Sentences*, n. 25, PG 40, 1270.

([2]) A. Mingana, *Early Christian Mystics*, *Woodbrooke Studies*, vol. VII, p. 31. Sur un contresens que fait là Mingana, cfr. *Or. Christ. Per.*, t. I, 1935, p. 281

([3]) *Antirrh.*, *Orgueil*, n. 21, éd. Frankenberg, p. 541.

de victoires morales? Elles ne tiennent qu'à la crainte (εὐλάβειαν de Frankenberg est faux). Les démons? Ce sont des dieux, et je le suis plus qu'eux, puisque je les ai vaincus. D'ailleurs, cette mortification que je me suis imposée, n'a fait que me priver d'authentiques nourritures terrestres. En tout cas j'en ai fait plus que n'exigeaient les commandements de Dieu. Ah, un tel jeûne? C'est un faible qui sans cela succomberait à la lutte. Un tel ne jeûne pas? Il manque de maîtrise de soi. Pour moi, avec mes progrès dans l'oraison, je suis au-dessus des passions du ventre, et j'ai vaincu aussi la colère. D'ailleurs ne suis-je pas arrivé à la contemplation et n'ai-je pas des visions? — Ces notations d'Evagre sont un document psychologique de premier ordre. La logique n'a rien à voir dans cette succession de pensées unies par le seul lien d'un orgueil exaspéré qui doit mourir. Et ce n'est pas tout. « A l'heure de pareilles tentations, ce qui sied c'est le jeûne, la lecture des saintes Ecritures, des prières inlassables offertes avec larmes ». Jamais la prière n'a été plus nécessaire. Et jamais, plus impossible. Non pas que manque le désir de prier; mais tout geste d'humilité, comme de ployer le genou, devient une corvée; la grande qualité de l'oraison, la parrhésie, sombre dans l'incohérence mentale. Et quand vous vous apercevrez que toutes ces agitations viennent du démon de l'orgueil, quelle tristesse pour vous de vous sentir en butte à de telles horreurs! (1).

Mais ce ne sont pas seulement les suggestions diaboliques présentes qui vous font souffrir. Il y a vos péchés passés. Ici plus n'est besoin que le diable s'en mêle; il a eu raison de vous; il peut se retirer. Tout se passe entre Dieu et l'âme. S'il ne s'agissait que d'obtenir le pardon, nous savons

(1) Lorsque, devant pareils phénomènes, le clinicien a prononcé son verdict: pathologie (les moralistes anciens employaient d'ailleurs déjà ce vocabulaire médical, mais dans un sens plus humain), la question n'est pas finie, elle commence seulement. Qui que vous soyez, il vous faudra intégrer cela ou bien dans votre cosmisme — et c'est une « nausée » de plus; ou bien dans votre théisme — et, moyennant l'héroïsme de la foi, cela devient une purification passive, et une libération. « Notre foi c'est la victoire sur le cosmos », dit Jean l'Evangéliste (1 Jo 5,4). Et, parce qu'il a compris, vécu, et enseigné comme bien peu d'autres cette suprématie de la foi, Jean de la Croix est un des plus authentiques grands hommes de l'Histoire.

combien Dieu est prompt à l'accorder. Mais le pardon reçu, dont au demeurant nous n'avons aucune certitude expérimentale, il reste non seulement le souvenir qu'il faut garder toujours, mais des blessures longues à guérir, des taches difficiles à effacer. Le grand remède c'est la componction. Vous *devez* la pratiquer, et c'est une purification active; mais vous devez aussi en demander la grâce, et ce sera une purification passive, si Dieu vous l'accorde. Or, Dieu l'a accordée libéralement aux saints orientaux. Nous en avons pour preuve le don des larmes si universel chez eux. Tout le monde est d'accord là-dessus; mais quelques-uns se trompent en voyant dans ces flots de larmes qui coulent le long de toute l'histoire spirituelle orientale uniquement le signe d'une consolation charismatique. Saint Arsène qui est le type le plus illustre de la componction, pleure ses péchés avec crainte et tremblement, jusqu'à sa dernière heure. Ainsi font ses innombrables émules. Ainsi exhortent à faire les Ephrem, les Jean Chrysostome, les Poemen, etc. S'il y a là un don mystique, il consiste en une illumination sur l'indignité du pécheur en face de la sainteté divine. « Si j'obtiens de voir mes péchés, trois ou quatre autres ne suffiront pas à les pleurer avec moi », dit l'abbé Dioscore (1). Et que le spectacle de ce contraste cause une souffrance, que par suite les larmes versées par ces rudes athlètes soient le signe de cette purification douloureuse, le nom même de la componction le prouve: elle s'appelle « penthos », mot que les vieux traducteurs latins ont justement rendu par « luctus » ou « dolor ». Les ascètes orientaux auraient retrouvé exactement leurs idées dans ce chapitre de la *Noche Oscura* (livre II, ch. 5) où saint Jean de la Croix affirme qu'une des grandes souffrances de la « nuit » vient de ce que « viendo el alma claramente aquí por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claramente que no es digna de Dios ni de criatura alguna ». Je m'arrête. Qui veut plus de documents, n'a qu'à lire sans parti pris les *Apophthegmata Patrum*, ou le petit volume où j'ai essayé d'exposer la doctrine orientale de la componction (2). Il sera difficile,

(1) *Apophth. Patrum, Dioscore* u. 2.

(2) *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien* (= *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 132), Rome 1944.

pour ne pas dire davantage, de maintenir, en face de ces témoignages surabondants, le slogan lancé trop à la légère, que l'Orient n'a pas connu les purifications actives et passives, et infiniment douloureuses avant de devenir infiniment heureuses, appelées « nuits » par saint Jean de la Croix.

Et voici pour finir deux chapitres d'Isaac de Ninive. Le premier se rapporte davantage à la nuit du « practicos », le second à celle du gnostique. Les traducteurs grecs ont omis le second; et Wensinck a sans doute raison de penser que le motif de cette omission, comme des autres. c'est la difficulté de la langue et du style (1)

Bedjan, chapitre 48 = Grec, logos 57: « Sur les variations que l'âme éprouve, de lumière et de ténèbres, et sur la science expérimentale qu'elle acquiert de ce qui est de la droite et de la gauche ».

« Mes chers, inspectons notre âme au temps de l'office et de l'oraison. Nous avons, certes, une contemplation dans les paroles des psaumes et dans la prière. Elle vient d'une exacte solitude. (Le grec rend par le mot technique: ἡσυχία).

« Au temps où nous sommes dans les ténèbres, ne nous troublons pas, surtout si nous n'en sommes pas nous-mêmes la cause. Car c'est la sollicitude divine qui les fait, pour des raisons que Lui seul connaît. Notre âme est suffoquée et elle se trouve comme dans des tempêtes. Que si quelqu'un recourt à un livre, ou à la liturgie, ou à quoi que ce soit qu'il recoure, il y rencontre obscurité sur obscurité, et il s'en va [« Il sort »; Wensinck: he desists from all efforts; le grec rattache ce mot à la phrase suivante et traduit: « un tel homme sort, et souvent...]. Combien de fois n'a-t-il même pas la possibilité d'approcher. Un tel homme ne croit plus du tout qu'il y aura jamais un changement et qu'il retrouvera la paix. Cette heure est pleine de désespoir et de crainte: l'espérance en Dieu et la consolation de la foi sont complètement effacées de l'âme, et celle-ci totalement remplie de doute et de crainte. Ceux qui ont expérimenté la tempête de ce temps, connaissent par cette expérience même le changement qui vient à sa suite. Dieu ne laissera absolument pas l'âme une journée entière

(1) Wensinck, *Mystic Treatises*, Introduction, p. xiv.

dans cet état, sans quoi elle y perdrait la vie et toute l'espérance des chrétiens. Mais bientôt [Wensinck; gradually: grec ταχέως], même si cette ténèbre s'acharne de nouveau [W.: however strong this darkness may be, paraît moins exact], des changements poindront du milieu d'elle ⟨qui sont des retours⟩ de vie [Le grec ponctue encore autrement et semble avoir vu une allusion à 1 Cor. 10, 13: « mais rapidement il fera une issue pour l'âme. Que si l'obsession de la ténèbre persiste plus longtemps...],

« A toi, o homme, je te conseille: si tu n'as pas la force de maîtriser ton âme et de tomber sur ta face dans la prière, enveloppe ta tête de ton manteau et dors jusqu'à ce que passe loin de toi l'heure des ténèbres; mais ne sors pas de ta cellule. Par cette épreuve sont éprouvés davantage ceux qui veulent cheminer dans la voie de l'intelligence (de la contemplation), et qui convoitent, dans leur course, la consolation qui vient de la foi. A cause de cela, plus que par toute autre chose, cette heure ténébreuse les tourmente par l'incertitude d'intelligence. Ce qui l'accompagne aussi, c'est un puissant ⟨esprit de⟩ blasphème [W. a strong abuse] parfois même le doute sur la résurrection, et le reste qu'il n'est pas nécessaire de mentionner. De toutes ces choses, de nombreuses fois, nous avons fait l'expérience; et c'est pour la consolation d'un grand nombre que nous les avons mises par écrit. Cette lutte, ceux qui s'occupent uniquement dans les travaux corporels (c'est à dire dans l'ascèse), en sont parfaitement éloignés. Ce qui leur tombe dessus à eux, c'est l'acédie, bien connue de tout un chacun (des ascètes), et qui est distincte, dans ses procédés, de l'état ci-dessus décrit et de ceux qui lui ressemblent. La guérison de celui-ci a sa source dans l'hésychia [le mot syriaque répond exactement au grec ἡσυχία, et celui-ci est intraduisible], je veux dire sa consolation. Par le commerce des gens jamais il ne recevra la lumière et la consolation, quoiqu'il y trouve temporairement du repos; mais après, la lutte se dressera plus violemment contre lui. Il lui faut un homme éclairé, expérimenté en ces choses, par qui il soit éclairé et réconforté de temps en temps, non pas constamment. Heureux qui supporte ces choses au-dedans de la porte, parce que, après cela, il parvient à une demeure grande et puissante [grec: et à une puissance], comme disent les Pè-

res. Ce n'est cependant pas sur-le-champ que ce combat s'éloigne, et pas davantage la grâce ne vient-elle d'un seul coup demeurer pleinement dans l'âme, mais petit à petit; un peu de ceci, un peu de cela, et quelque chose en reste jusqu'à la sortie de ce monde. La libération totale de cela, ne l'attendons pas ici-bas, pas plus que la consolation parfaite. Car ainsi Dieu a-t-il voulu que fut ménagée notre vie d'ici-bas. Et tout cela est pour ceux qui marchent dans la voie ».

Le chapitre suivant, comme son titre l'indique, est pour ceux qui sont arrivés à la gnose : « Sur la ténèbre lugubre qui arrive dans l'hésychia à ceux qui vivent la vie de la gnose » (En grec ce serait τὴν πολιτείαν τῆς γνώσεως). Malheureusement pour notre curiosité, Isaac ne décrit pas cette obscurité renforcée du contemplatif; son but se limite à recommander envers et contre tout la persévérance dans la prière la plus humble, celle qui s'accompagne de prostration : « Même si nos mouvements intérieurs sont froids et ténébreux, persévérons dans la génuflexion. Même si notre cœur est mort dans ces temps-là, et que nous n'ayons pas la moindre (possibilité de) prière, que nous ne sachions pas quoi dire parce qu'aucune parole de demande ne nous vient, ni aucune supplication, soyons trouvés prosternés sur notre face perpétuellement ». C'est l'application du conseil d'Evagre que nous avons lu plus haut, pour le temps des tentations suprêmes. Il y a cependant quelques traits dignes d'être retenus dans l'exhortation d'Isaac : obscurité effrayante, sensibilité froide et ténébreuse, ténèbres profondes, tortures pareilles à celles « de la femme en travail ». Mais la persévérance dans cette oraison désolée est menacée de toutes parts : sans compter le démon, dont le rôle reste chez Isaac aussi énorme que chez aucun autre oriental, nous-mêmes, « quand il nous vient des causes de secours, nous nous affolons et nous lâchons tout; nous abandonnons notre âme à la pesanteur et à l'ennui et au découragement, et nous sommes plus froids que l'eau glaciale ». Ici encore, nous sommes avertis que ces enseignements ont leur application toute la vie : « Tu gagneras et tu perdras. Et de nouveau tu supplieras avec douleur, et il te donnera. Et de nouveau il s'éloignera de toi; et tu rencontreras quelque chose qui te fera penser que c'est la fin de tout. De nouveau

quand tu l'auras prié, à une heure différente, cela ne sera plus. Ainsi a été ordonnée notre carrière ici-bas... ».

Isaac a lu les Pères jusqu'à en perdre la vue. Aussi sent-on à chacune de ses lignes affleurer des souvenirs. « Des frères interrogèrent l'Abbé Agathon : quelle est la vertu qui comporte la plus grande fatigue? Il leur dit: Pardonnez-moi, je pense qu'il n'y a pas de fatigue comparable à celle de prier Dieu... Dans toute autre entreprise vertueuse, l'homme obtient du repos, s'il y persévère; mais l'oraison requiert la lutte jusqu'au dernier soupir ».

Pour la connaissance des épreuves qui attendent le contemplatif dans la montée du Sinaï ou du Thabor, ou du Carmel, l'Orient chrétien n'a rien à envier à l'Occident, malgré la rareté des confidences autobiographiques. Mais conçoit-il ces souffrances comme purificatrices? Déjà les textes que nous avons cités contiennent des indications peut-être suffisantes. N'est-il pas évident à priori, ou du moins comme conclusion de vérités théologiques élémentaires, que Dieu ne peut rien faire ou permettre qu'en vue de la sanctification de ses élus? Cependant il vaut la peine d'écouter encore quelques témoignages. Sur le principe général, le fidèle disciple des Pères, saint Dorothée nous édifiera amplement: « L'abbé Pœmen a dit avec raison que la marque du moine apparaît dans les tentations. Car le moine qui s'engage avec sincérité dans la voie du service de Dieu, doit, selon la Sagesse (*Eccli.* 2, 1), préparer son âme aux tentations, afin de ne pas s'étonner ni se troubler dans ce qui arrive; parce qu'il croit que rien n'arrive sans la providence de Dieu. Or, là où est la providence de Dieu, ce qui arrive est nécessairement bon et destiné à l'utilité de l'âme. Tout ce que Dieu fait avec nous, il le fait pour notre profit, parce qu'il nous aime et veut notre salut. Nous devons donc, comme dit l'Apôtre,en toutes choses remercier sa bonté, et ne jamais nous laisser abattre ou nous décourager dans ce qui nous arrive; recevoir sans trouble les événements, avec humilité et espérance en Dieu; persuadés, comme je l'ai dit, que tout ce que Dieu fait avec nous, il le fait par bonté, parce qu'il nous aime, et qu'il le fait bien. Il n'y a même aucun moyen que ces choses se fassent bien, si ce n'est précisément la miséricorde de Dieu qui dispose qu'elles se fassent ainsi. Si quelqu'un a un ami

dont l'affection lui inspire toute confiance, quoi qu'il éprouve de sa part, même si c'est chose pénible, il tient pour avéré que ç'a été fait par affection, et jamais il n'admettra, au sujet de son ami, qu'il veut lui faire du tort. Combien davantage devons-nous avoir, au sujet de Dieu notre Créateur qui nous a amenés du non-être à l'être, qui pour nous s'est fait homme, qui est mort pour nous, cette conviction que tout ce qu'il fait avec nous, il le fait par bonté, et qu'il le fait parce qu'il nous aime? Au sujet d'un ami, il se peut que l'on pense: sans doute il fait cela par affection pour moi et dans la vue de mon bien, mais il n'est pas également sûr qu'il possède aussi assez d'intelligence pour s'occuper de mes intérêts; et par suite il y a chance que sans le vouloir il me fasse du mal. Mais de Dieu nous ne saurions dire cela: Il est la source de la sagesse; il connaît tout ce qui nous est utile, et c'est dans cette vue qu'il dispose toutes nos affaires, jusqu'aux plus minimes. Au sujet de l'ami on peut encore dire: il m'aime et il veut mon bien et il est assez intelligent pour s'occuper de mes intérêts, mais il n'a pas le pouvoir de me porter secours là où il s'imagine me rendre service. Cela non plus nous ne pouvons le dire de Dieu: Car tout lui est possible, et il n'y a pas d'impossibilité pour lui... » (1).

Dorothée, à l'école de saint Barsanuphe, ne pouvait préciser davantage, en disant que le but de tout c'est « la science de Dieu », ou la contemplation. Mais Evagre l'avait déjà dit en des phrases péremptoires: « Tout ce qui a été fait, a été fait en vue de la science de Dieu » (2). Or, pour arriver à la gnose véritable qui n'est pas la connaissance purement intellectuelle au sens moderne de cette épithète, il faut de toute nécessité se purifier des passions. Cette enseignement commun se trouve bien exposé par Philoxène de Mabboug dans une lettre que les byzantins ont lue sous le nom d'Isaac de Ninive (3). La contemplation monte dans la mesure où s'approfondit la purification. Mais comment réaliser celle-ci? Pour mener pertinemment le combat il faut d'abord se connaître. Et cette

(1) Dorothée, *Doctrina*, XIII début.

(2) *Cent.*, I, 87, cfr. 50.

(3) Théotokis, Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ Ἀσκητικά, Leipzig 1771, épître 4, p. 450-584; cfr. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 14, 1933, p. 171-195.

connaissance de soi est le premier résultat des tentations. « Beaucoup de passions sont cachées dans notre âme, mais elles échappent à notre attention; les tentations qui surviennent nous les révèlent » (1). Nous pourrons dès lors appliquer à bon escient la purification active. Mais la tentation, à condition que nous la recevions de la main du Seigneur, agit aussi par elle-même, comme un remède efficace. Saint Nil le note: « Nous avons de grandes maladies de hauteur, d'enflure, de prétention et autres semblables dans les replis cachés (du cœur), et elles échappent au regard de la plupart des gens, et au nôtre même. Mais le Grand Médecin des âmes sait comment remédier à ces maux secrets » (2). Et une autre épître (II, 108) affirme que le remède c'est la déréliction. La maladie la plus opiniâtre exige la médication la plus impitoyable. Aussi le Seigneur l'impose-t-il aux âmes les plus proches de la perfection.

Le creuset de l'épreuve constitue un véritable purgatoire en ce monde: « Le châtiment (cela vaut donc aussi pour la déréliction punitive) c'est une tristesse qui, par le feu, purifie la partie passionnelle de l'âme » (3). Rappelons-nous la parole de saint Antoine sur le rôle des tentations dans l'œuvre du salut. Et ce qui vaut pour la tentation, vaut pour la déréliction. Les Pères nous ont bien instruits sur ce sujet. Evagre, ici encore a rassemblé leurs dires et compté les espèces de déréliction qu'il a trouvées mentionnées par eux. « Rappelle-toi, écrit-il dans son Gnostique (chap. 132), les cinq espèces de dérélictions, pour avoir de quoi relever ceux qui se découragent dans leur affliction: la vertu inconnue est comprise grâce à la déréliction; la vertu branlante est restaurée grâce à la condamnation qui l'atteint et devient cause de salut; la vertu qui a progressé par la déréliction enseigne à ses possesseurs l'humilité: celui-là hait le mal qui en a fait l'expérience; or, l'expérience est un fruit de la déréliction; et il y a même une déréliction qui est fille de l'apathia ». Saint Maxime répète fidèlement cette énumération (4). Ailleurs le même Père compte

(1) Evagre, *Cent.*, VI, 52, éd. Frankenberg, p. 393.
(2) *Epist.*, II, 109, PG. 79, 248.
(3) Evagre, *Cent.*, III, 18, éd. Frankeuberg, p. 201.
(4) *De Char.*, II, 67, PG. 90, 1005.

quatre genres de déréliction ([1]) avec leurs heureux effets, car ils sont tous quatre « salutaires et débordant de la divine bonté et philanthropie ».

Tous les maîtres spirituels qui nous ont avertis des afflictions de la vie contemplative, nous affirment aussi leur efficacité purgative. « Saint Nil » parlera au nom de tous : « Ne récuse pas les foulons ; s'ils frappent en foulant aux pieds, s'ils tendent pour carder, du moins par là ton vêtement deviendra-t-il éclatant de blancheur » ([2]). Nous comprendrons que le même auteur s'écrie : « Bienheureux es-tu, si la lutte s'acharne contre toi au temps de la prière » ([3]). La pureté obtiendra le suprême désirable, la science de la Sainte Trinité. « Qui supporte l'affliction, obtiendra aussi la consolation, et qui est patient dans les désagréments, ne manquera pas les agréments » ([4]). Marc l'Ermite a plus de confiance dans l'efficacité des épreuves passives que dans celle de l'initiative vertueuse ([5]) ; car, dit-il en une belle phrase : « dans les douleurs qui viennent malgré nous, se cache merveilleusement la miséricorde de Dieu » ([6]). Du même avis est l'Ecdicos Elie ([7]). C'est de l'affliction involontaire qu'il attend la τελεία κάθαρσις, la purification parfaite. « La patience... trouve au désert, dans les souffrances passives, son champ d'œuvre idéal. Les souffrances sont le couronnement absolument nécessaire de l'ascèse volontaire ou d'initiative personnelle. L'âme parfaite n'est infrangible en toute rencontre que parce qu'elle est ce glaive trempé qui a été passé par l'eau et par le feu » ([8]).

III.

Mais ces purifications actives et passives, si pénibles et si douloureuses, correspondent-elles aux « nuits » décrites par saint Jean de la Croix ? Les scolastiques répondraient : Matérielle-

([1]) *De Char.*, IV, 96, PG. 90, 1072.
([2]) *De Oratione*, 140.
([3]) Evagre, *Parénétique*, éd. Frankenberg, p. 560.
([4]) *De Oratione*, 93.
([5]) *De Lege Spirituali*, PG. 65.
([6]) *De his qui putant se operibus iustificari*, 130, PG. 65, 949.
([7]) *Anthologion Gnomicon*, PG. 127.
([8]) Cfr. M. Th. Disdier, *La Vie spirituelle selon Elie l'Ecdicos*, *Echos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 144-164.

ment, oui; formellement. non. Ces adverbes sont bien commodes, et même très lumineux, à condition de les expliquer chaque fois. Il est des cas où la matière importe plus que la forme. C'est quand la matière est de création ou d'institution divine, et la forme d'invention ou d'industrie humaine

Ce que H. C. Puech appelle « le contenu réel » des nuits carmélitaines, savoir la purification douloureuse en vue de la contemplation ou de l'union à Dieu, sans aucun doute la spiritualité classique le connaît partout, et autant à l'Est qu'à l'Ouest. L'Est et l'Ouest sont d'accord pour affirmer que la contemplation comporte des travaux volontaires et des souffrances involontaires, dans la mesure où elle monte plus haut.

L'accord est non moins complet d'ailleurs quand il s'agit des joies ou pour mieux dire de la joie du contemplatif. En fait le mystique finit par aller par-delà la souffrance et la joie humaines, par-delà même ce que l'on appelle vulgairement consolation et désolation spirituelles, dans une région où les mots humains perdent de plus en plus leur signification originelle, pour ne plus garder qu'une valeur d'analogie. Il n'y a pas seulement un apophatisme pour la connaissance intellectuelle, il y en a un aussi pour la psychologie mystique, lorsque, pour parler avec Diadoque, l'unité du sentiment spirituel a été rétablie. Méfiez-vous d'un homme arrivé à ce degré: il peut bien parler de ses souffrances; mais si vous le plaigniez, il vous répliquerait qu'il ne donnerait pas ses souffrances en échange de toutes vos joies. Telle est la noche oscura, la noche dichosa de Jean de la Croix. Tel est le χαροποιὸν πένθος de Jean Climaque, telle la ζωοποιὸς νέκρωσις de Syméon le Nouveau Théologien. Méfiez-vous aussi quand ces hommes vous parlent de joie. Ce n'est qu'une traduction humaine qui trahit la réalité divine. La joie, la paix, la charité et les autres bienheureuses choses qui constituent l'unique fruit de l'esprit, tout cela dépasse la portée du sens humain, et ne peut être éprouvé que dans une sorte d'extase de la sensibilité, par « le sens spirituel ». Suivant les circonstances, et suivant le but qu'ils poursuivent, les revenants de l'extase traduisent les arcana verba en termes de joie ou en termes de douleur. De la ténèbre lumineuse vous ne verrez que « l'obscurité renforcée » ou « la splendeur thaborique » — dans les deux cas vous faites erreur. Les canti-

ques de saint Jean de la Croix condensent autant d'exultation d'âme que les « Hymnes des amours divins » de Syméon le N. Th. en développent. Et l'« état de mort » du byzantin recèle autant de mortification que la « horrenda y espantable purgación » de l'espagnol. On ne ressuscite pas, si l'on n'est pas mort. La spiritualisation, la divinisation de l'âme c'est mort et résurrection, triple mort et triple résurrection, du corps de l'âme et de l'intellect ([1]), ou plutôt c'est mort et résurrection toujours plus parfaites, puisque, à la perfection, il n'est pas de limite, comme le disent le plus philosophe des Pères, Grégoire de Nysse, aussi bien que l'un des plus populaires, Jean Climaque. Et comment les chrétiens ne seraient-ils pas unanimes sur cette doctrine, puisqu'ils en ont lu les principes dans l'Evangile même et chez saint Paul ?

Voilà pour le « contenu réel » des nuits. Matériellement il y a consensus utriusque Ecclesiae, de par la commune foi en Jésus-Christ mort et ressuscité, et entré dans sa gloire par la croix. Si maintenant nous passons à la « forme », c'est à dire à la manière de présenter ou d'expliquer ces faits d'expérience universelle chez les mystiques chrétiens, rien de plus facile à constater que la différence entre saint Jean de la Croix et les Orientaux (Il faut d'ailleurs ranger avec ces derniers les occidentaux anciens, jusqu'à une époque assez récente).

Cette différence peut se formuler de plusieurs manières. Je vais en donner d'abord un énoncé un peu gros, qu'il faudra nuancer après. Le trait le plus voyant, et pour nous le plus étonnant, de l'ancienne spiritualité, c'est le rôle énorme attribué aux démons. Le délaissement nous livre aux mains de ces « foulons », qui deviennent par là malgré eux les artisans de la purification. Jean de la Croix ne parle guère d'eux que comme agents d'illusion. Au gros volume de l'Antirrhétique, au *De Malignis Cogitationibus* et autres ouvrages de démonologie correspondent chez le docteur Mystique les cinq ou six pages des Cautelas. Il attribue la purification, avec sa nuit et ses horreurs à la contemplation elle-même, c'est à dire en définitive à l'intervention directe de Dieu, tandis que les Orientaux se refusent à voir dans la « lumière » autre chose que joie et béatitude.

([1]) Evagre, *Cent.* V, 19, 22, 25, éd. Frankenberg, p. 327 s.

Sentimentalement on peut hésiter entre ces deux perspectives: souffrir de la griffe du Mauvais autant que Dieu le permet pour notre bien; ou souffrir ni plus ni moins de la main de Dieu. Ceux qui se hâtent d'opter pour une spiritualité sans « nuit » devraient se rendre compte à quoi ils donnent la préférence. Car, nous l'avons suffisamment démontré, ce n'est pas dans l'Orient chrétien, mais seulement en Utopie que s'enseignent des voies qui mènent à la terre promise sans passer par les stations du désert.

Avant de faire du sentiment, mieux vaut mettre au point les formules trop massives qui cherchent à nous émouvoir. Jean de la Croix connaît autant que quiconque certaines vérités chères aux mystiques: Dieu est lumière et il n'est pas de ténèbres en Lui ([1]); ou: Goûtez combien le Seigneur est doux; car pour lui, autant que pour Evagre ou pour Denys, la contemplation de Dieu est le « suprême désirable »; ou que Dieu se communique davantage dans les tribulations et les humiliations ([2]). Il attend de son Dieu autant et plus d'authentique félicité divine que le faux Macaire. Si c'est Dieu qui purifie, et douloureusement, par le moyen de la contemplation, cela ne signifie pas que c'est Dieu ou la contemplation de Dieu qui causent la souffrance elle-même. Autrement le ciel serait plus épouvantable que l'enfer! Il n'y aurait pas de douleur sans l'imperfection humaine: c'est elle qui, mise en face du soleil, brûle comme dans un purgatoire. « Estas penalidades no las siente el alma de parte de la dicha Sabiduría, pues, como dice el Sabio: Todos los bienes juntos le vienen al alma con ella; sino de parte de la flaqueza e imperfección que tiene el alma para no poder recibir sin esta purgación su luz divina, suavidad y deleite..., y por eso pena tanto » ([3]). Il n'y a point de démons dans le purgatoire. Il n'y a que l'âme en face de la justice et de la sainteté de Dieu. Le feu n'aurait aucune prise sur cette âme, si elle ne fournissait la matière à consumer: ses impuretés. « El fuego no tendría en ellos poder, aunque se les aplicase, si ellos no tuviesen imperfecciones en que padecer, que son la materia en que allí

([1]) Cfr. par ex. *Llama de amor vivo*, *Canción* III.
([2]) *Noche Oscura*, I, c. XII.
([3]) *Noche Oscura*, II, c. X, n. 4.

prende el fuego, la cual acabada, no hay más que arder. Como aquí, acabadas las imperfecciones, se acaba el penar del alma, y queda el gozar » ([1]).

Dieu ne fait donc pas souffrir, et la contemplation n'est pas douloureuse par elle-même, pour saint Jean de la Croix. Et en revanche, pour les Orientaux, si ce sont les démons qui font souffrir, ce ne sont pas eux qui opèrent la purification. Comment le feraient-ils, étant eux-mêmes les esprits impurs? Diadoque exprime en un bout de phrase la conviction orientale: νοῦν καθαρίσαι μόνου τοῦ Ἁγίου Πνεύματός ἐστιν. « Purifier le noûs (nous dirions l'âme) cela n'appartient qu'à l'Esprit Saint » ([2]). Il restera à nous demander pourquoi alors ils font intervenir les démons. C'est un fait qu'ils les font intervenir beaucoup: exactement autant que Dieu le permet. En sorte que, ici encore, en définitive, Dieu Lui-même veut cette souffrance qui peut devenir un enfer, comme chez Jean de la Croix Il veut le « purgatoire ». (Peut-être ce démonisme serait-il moins accusé, si l'Orient avait eu une idée nette d'un purgatoire distinct de l'enfer). Ici encore, par conséquent, les deux éléments de la « nuit », souffrance et purification, n'ont pas la même cause immédiate: la purification résulte de la grâce de Dieu et de notre consentement, comme pour saint Jean de la Croix et pour tout le monde; la souffrance, elle, n'est plus causée, comme pour le Docteur Mystique, par nos imperfections seules, mais aussi par l'action diabolique. Là gît la véritable différence. Elle tient au concept de « nature » et à l'opinion qu'on a sur l'origine du mal.

Pour faire court, rappelons seulement la proposition péremptoire d'Evagre ([3]): « De la nature ne vient aucune pensée mauvaise » et comme tout mal commence par une pensée, il n'y a donc aucun mal dans la nature. Les passions, nous dit saint Nil, ne sont pas innées (σύμφυτα), mais importées du dehors, adventices (ἐπείσακτα) ([4]); ou comme dit la seconde épître de Macaire: elles ne sont pas naturelles (φυσικά), mais accidentelles (συμβεβηκότα), non pas nôtres (ἡμέτερα), mais étran-

([1]) *Ibid.*, n. 5.
([2]) Chap. 28, éd. Weis-Liebersdorf, p. 30.
([3]) *Practicos*, I, 65, PG. 40, 1240.
([4]) Nil, *Logos Asceticos*, PG. 79, 1281 D.

gères (ἀλλότρια) (Macaire, PG. 34, 412 C et 413 C). Le mal de l'homme vient du Mauvais, du démon. Ainsi parle l'ensemble des Orientaux. Bien rares ceux qui emploient le mot φύσις avec une signification péjorative ([1]). Si l'on voulait traduire dans ce vocabulaire le chapitre de l'Imitation sur les divers mouvements de la nature et de la grâce, il faudrait remplacer partout le mot de 'nature' par celui de 'démon', tandis que la véritable nature irait d'accord avec la grâce: car agir « naturellement » équivaut à bien agir. C'est pourquoi le combat spirituel, l'ἀόρατος πόλεμος d'Origène et de Nicodème l'Hagiorite, se livre non pas contre notre moi authentique, mais « adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus » ([2]). De là il suit que même après l'entière purification de l'âme, cette lutte ténébreuse peut continuer, comme le *De Oratione* de Nil nous l'a bien montré. Il n'est pas absolument vrai, que « acabadas las imperfecciones, se acaba el penar del alma, y queda el gozar ». La nuit orientale risque de durer encore, quand la nuit carmélitaine est terminée.

Gardons-nous cependant ici encore de lâcher trop tôt la bride aux réactions sentimentales. Pour réelle que soit la divergence, elle ne sépare pas tant les Orientaux des Occidentaux, que les anciens des modernes, les temps modernes commençant chez nous, sur ce point, avec la controverse pélagienne. Surtout il faut noter que nous n'avons affaire, au fond, entre orthodoxes, qu'à un changement de perspective, sur une réalité parfaitement identique pour tous. Là où les latins disent « natura lapsa », les grecs préfèrent parler de ἕξις τοῦ κακοῦ, habitus du mal. Or, l'habitus prend forme et force de seconde nature, comme le remarquent par exemple saint Grégoire de Nazianze ([3]) et saint Nil ([4]): ἀπὸ ἕξεως φύσις ἐγγίνεσθαι εἴωθεν. Pour guérir cette seconde nature et libérer entièrement la première, la spiritualité orientale exige une purification intense, à la fois active et passive, par le penthos, la douleur, ou le deuil. Par rapport aux péchés passés et

([1]) Cfr. F. Dörr, *Diadochus von Photikè und die Messalianer*, Freiburg 1937, p. 59 ss.

([2]) *Eph.* 6, 12.

([3]) *Oratio*, XIII, Paris 1609, p. 205 CD, et *Oratio*, XXIII, p. 411 B.

([4]) *Epist.* II, 239, PG. 79, 321 C.

aux blessures qu'ils ont laissées dans l'âme, l'ascète oriental se trouve exactement dans les mêmes conditions que l'occidental: il doit s'imposer et accepter de subir les purifications requises, et elles durent autant que la vie. Nul ne s'élève plus énergiquement contre la prétention à n'avoir plus besoin d'efforts et de mortification, que Syméon de Mésopotamie, le faux Macaire. A cet égard il se fait le champion de l'orthodoxie contre certains de ses confrères messaliens. L'instrument de cette purification de plus en plus parfaite, ce sera, avec l'ascèse volontaire, la tribulation, y compris celle que suscite l'enfer grâce à la salutaire déréliction divine; la main qui manie l'instrument, c'est la main de Dieu, le Saint-Esprit; autrement dit, au sens que nous avons précisé, la contemplation douloureuse, la nuit.

Si, pour finir, on demande pourquoi les Orientaux, en possession de tous les éléments qui composent ces nuits purificatrices, ne les ont cependant pas synthétisés dans ce symbole de la « dichosa noche oscura », je dirai tranquillement mon avis, en « préparant mon âme à la tentation » des étonnements et des protestations. Pour que cette idée éclose dans l'esprit du Carme espagnol, à la fin du seizième siècle, il a fallu que de nombreuses générations de mystiques à la fois pratiques et spéculatifs méditent sur le gnophos dionysien. A travers les victorins, les rhénans, les flamands, avec les Tauler, les Ruysbroek, les Nicolas de Cues, s'est opérée la fusion des doctrines spirituelles antérieures dans le moule de Denys. Ce travail n'a pas été fait en Orient, ni avant saint Maxime, ni après lui, ni même par lui ([1]). La spiritualité pratique y a

([1]) Peut-être avait-il l'intention d'écrire un traité systématique de spiritualité: cfr. *Quaest. ad Thal.* Prologue PG. 90. 252 C. Mais il ne l'a pas réalisée. Ce qui ne veut pas dire qu'un H. U. von Balthasar ne puisse pas tirer des oeuvres éparses de saint Maxime une synthèse grandiose. Mais H. U. von Balthasar n'est pas un byzantin. D'ailleurs, dans cette synthèse, pour qu'elle soit fidèle, il faut faire une place énorme à la doctrine de la purification. Le P. M.-Th. Disdier, A.A., après avoir étudié les écrits du Confesseur plus que plusieurs de ceux qui écrivent sur lui, ne craignait pas d'affirmer que personne, pas même saint Jean de la Croix, n'inculque aussi fortement la nécessité de la purification. Malheureusement le P. Disdier n'a pas publié sa thèse, ce qui gêne un peu ses anciens examinateurs, quand il s'agit d'écrire sur saint Maxime. C'est la raison pour laquelle il est peu question de celui-ci dans cet article qui aurait pu s'inspirer uniquement de lui.

connu ténèbres et lumière, exultation et désolation; quelques spéculatifs d'occasion y ont repris l'idée de la ténèbre superlumineuse; mais personne n'y a écrit un traité de spiritualité pratique dionysien qui eût incorporé organiquement les enseignements d'Origène, d'Evagre, de Macaire, dans le système théorique du pseudo-Aréopagite. C'est pourquoi on a continué à séparer nettement ténèbres et désolations pour les rapporter aux démons, lumière et joie pour les attribuer à Dieu. L'hésychasme palamite lui-même qui doit s'appuyer sur l'apophatisme (mais qui le fait en réalité moins que ne disent ses actuels défenseurs), pour justifier sa manière d'entendre la simplicité divine, reste en spiritualité « la théologie de la lumière », dans le sens de Syméon de Mésopotamie, plus que la théologie de la ténèbre supralumineuse au sens de Denys. Celui-ci, qui multiplie inlassablement les termes de ὅλος et de φῶς se garderait bien des les accoupler jamais, comme le fait si volontiers « Macaire », dans une expression telle que ὅλος φωτεινός, ou de promettre au contemplatif, comme le font les hésychastes, de devenir « tout entier lumière », ὅλος φῶς. Cela dérangerait tout l'agencement des Hiérarchies ([1]). Et la ténèbre s'évanouirait, comme chez le même Macaire: « L'âme qui a été jugée digne de communier à l'esprit de sa lumière (du Seigneur), et qui a été illuminée par la beauté de sa gloire ineffable, préparée par lui pour lui être demeure et habitation, devient tout entière lumière, tout entière visage, tout entière œil; en elle aucune partie qui ne soit pleine des yeux spirituels de la lumière, c'est à dire aucune qui soit dans les ténèbres, mais elle est absolument tout entière faite lumière et esprit... Et comme le soleil est de tous côtés semblable à lui-même, sans aucune partie inférieure ou déficiente, mais dans toute son intégrité glorifié par la lumière; qu'il est tout lumière, parce que composé de parties homogènes; ou comme le feu, la lumière même du feu, est tout entier semblable à lui-même et n'a rien en lui qui soit premier ou dernier ou plus grand ou moindre; ainsi l'âme illuminée totalement par l'ineffable beauté de la gloire de la lumière de la face du Christ, et qui communie totalement à l'Esprit Saint, jugée digne de devenir la demeure et le trône de Dieu, est

([1]) Cfr. p. ex. *Cael. Hier.* 12, § 2, PG. 3, col. 292 D, ss.

tout entière œil, tout entière lumière, et tout entière visage, et tout entière gloire, et tout entière esprit » (1). Denys emploie fréquemment la comparaison du soleil, mais sauf deux cas où il l'applique à s. Paul (2) et à s. Jean (3) en tant que prédicateur ou évangéliste, le soleil c'est toujours Dieu ou le Verbe de Dieu. Jamais l'âme.

La « théologie de la lumière » intégrale ne pouvait pas intégrer la ténèbre supra-lumineuse. Et c'est pourquoi l'idée ne lui est pas venue de réunir sous un même symbole, celui de la nuit « obscure et bienheureuse », connaissance et inconnaissance, lumière et obscurité, union et déréliction, joie et douleur de la contemplation. Logiquement elle devait conserver aussi l'ancien démonisme.

(Pour le dire en passant, le palamisme a même presque éliminé la ténèbre de sa théologie. Grâce à la distinction réelle entre l'essence et les énergies en Dieu, il a dissocié la notion dionysienne d'une « inconnaissance totale qui *est* connaissance de Celui qui est au-dessus de tout ce qui se connaît » (4). Il y a maintenant d'une part inconnaissance totale de l'essence et d'autre part connaissance non plus ténébreuse des énergies. De la sorte le contemplatif peut encore devenir « tout lumière » par rapport aux énergies et restera tout ténèbres par rapport à l'essence divine. Mais de la sorte aussi se perd la profondeur de la notion dionysienne, et l'on rentre ou l'on reste dans l'intellectualisme évagrien ou dans l'esthétisme de Macaire).

Mais peut-être dira-t-on que précisément c'est un des mérites de la nouvelle spiritualité hésychastique, d'avoir exorcisé ce démonisme, avec toutes ses séquelles de souffrances, de transes, d' « aprietos ». Je ne crois pas que l'hésychasme soit passible de cette injure. Malgré la méthode « qui conduit sans fatigue ni sueur au port de l'impassibilité » (5), ses partisans ne peuvent ignorer l'avertissement donné par un des maîtres spirituels les plus estimés de Palamas, Isaac, le Grand Isaac

(1) *Hom.* I, n. 2.
(2) *Div. Nom.* VII, 1, PG. 3, 865 B.
(3) *Epist.* X, PG. 3, 1117 C.
(4) *Epist.* I, PG. 3, 1065.
(5) Nicéphore le Moine, *Sur la garde du cœur*, PG. 147,963.

le Syrien ([1]): « Chaque fois que tu constates que ta route te fait cheminer dans une paix sans vicissitudes, méfie-toi! Tu es en train de t'écarter grandement des voies divines foulées par les pas laborieux des saints. Car, combien tu as avancé sur la route de la cité du royaume, et approché des quartiers avoisinants, le signe en sera celui-ci: de rudes tentations viendront à ta rencontre; et dans la mesure où tu approches davantage, davantage tu entreras dans les tentations. De la sorte, chaque fois que ton âme éprouveras sur sa voie des vicissitudes pénibles, sache, à ces moments-là, que ton âme a acquis secrètement un nouveau degré [élevé, *add.* grec], et qu'une augmentation de don lui est échue, en sus du grade où elle se trouvait (auparavant). A proportion de la grandeur de ses charismes, Dieu fait entrer l'âme dans le tracas des tentations [Le grec ajoute ici: « Non pas dans des tentations mondaines qui arrivent à certains par suite du frein mis à leurs vices ou aux affaires matérielles; mais des tentations propres aux moines dans leur hésychia, comme nous l'expliquerons plus tard »]. S'il est une âme sans énergie, incapable de supporter une tentation très dure, et que Dieu use de ménagement avec elle [grec: et qu'elle demande à Dieu de ne pas y entrer et que Dieu l'exauce: a lu [illegible] pour [illegible]], sache à l'évidence que dans la mesure où elle n'est pas de taille pour la grande tentation, elle ne l'est pas non plus pour une grande grâce. Tout comme lui a été refusée la grandeur de la tentation, ainsi lui est refusée la grandeur du charisme. En aucune façon Dieu ne donne jamais grand charisme et petite tentation. Les tentations se classent donc parallèlement aux charismes. Par conséquent c'est par les duretés qui te sont échues de par la Providence, que tu comprendras quel degré de grandeur a reçu ton âme. Selon la souffrance, la consolation ».

La contemplation vaut *selon* ce qu'elle coûte.

Ζωοποιὸς νέκρωσις.

« Llagásteme para sanarme ¡ oh divina mano! y mataste en mí lo que me tenía muerta sin la vida de Dios en que ahora me veo vivir » ([2]).

Rome, 28 avril 1946. IRÉNÉE HAUSHERR S. I.

([1]) BEDJAN, p. 297 sv. = THÉOTOKIS, logos 46, p. 282 ss.

([2]) *Llama de amor vivo,* Canción II, 16.

“ Il Mistero della Trinità ”

Manuale di teologia della Chiesa Etiopica monofisita tradotto dall'amarico

---

INTRODUZIONE.

Il Cristianesimo in Etiopia è stato, dal IV secolo, ed è ancor oggi di gran lunga la principale forza determinante nella vita culturale e nella compagine sociale di quei popoli. La storia della Chiesa Cristiana in Etiopia è, quindi, una cosa sola con la storia della letteratura e di ogni altra manifestazione degli Etiopi nel campo della cultura; ma ancora essa è il sostrato necessario della storia politica etiopica. Ne consegue che nei magnifici progressi fatti dagli studi etiopici negli ultimi decenni (1) l'attenzione degli orientalisti è andata piuttosto alla storia esterna della Chiesa, anzi che a quella interna e cioè agli sviluppi dottrinali. Mancano quindi ancor oggi documenti sui quali si possa seguire in modo sicuro quali insegnamenti la Chiesa Etiopica abbia successivamente accolti nei diciassette secoli della sua storia e come, attraverso quelle varie acquisizioni, essa sia pervenuta alla dottrina oggi accolta e professata.

Allo scopo di contribuire praticamente a questi studi mi sono deciso a tradurre dall'amarico il libro, che qui segue. È il *Mesṭira Sellāsē* (‘ Mistero della Trinità ’) (2) redatto, come ora vedremo, per disposizione del Metropolita Matteo, nel 1911.

(1) Il classico scritto di Ignazio Guidi, *La Chiesa Abissina* in *Oriente Moderno*, II, 1922-1923, p. 123-128; 186-190; 252-256, può considerarsi come l'inventario di quanto era noto sull'argomeuto un veutennio fa.

(2) Cfr. ora anche il mio art. *Gli abbati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la « lista rimata »* in *Orientalia*, N. S. XIII, 1944, p. 166 nota 1.

Ho accennato ora a questa traduzione dandole il carattere di contributo pratico, per questa ragione: Uno studio metodico della storia della Chiesa Etiopica dovrebbe, evidentemente, avere come punto di partenza i documenti più antichi, per poter riconoscere a mano a mano — sino ai nostri giorni — i nuovi contributi e le loro fonti. Ma questa ricerca completa è augurabile assai più che attuabile, allo stato presente delle cose. Mi è parso quindi conveniente cominciare intanto, presentandosene l'occasione, dall'altro capo — per così dire — dello studio. Anzi che il punto di partenza, qui abbiamo nel libro, che ora traduco, il punto di arrivo. Perchè il *Mesṭira Sellāsē* ci dà, sia pure entro i limiti di cui dirò appresso, il quadro delle dottrine che la Chiesa Etiopica ai nostri giorni accoglie ed insegna nelle sue scuole teologiche.

Il libretto, perciò, non è inutile come documento storico. Ma inoltre ha il vantaggio indubbio di servire come guida a quanti vogliano conoscere, indipendentemente dalle scienze storiche, le condizioni attuali religiose dell'Etiopia: conoscenza che è indispensabile ad apprezzare le possibilità avvenire degli Etiopi. Beninteso, nessuno si attenda di trovare nel *Mesṭira Sellāsē* un'opera di pensiero, come si dice, nè una sistematica trattazione dei problemi teologici. Agli sviluppi dialettici delle questioni controverse, in difesa dei punti ritenuti fondamentali della dottrina accolta, seguono capitoli più semplici e più semplicemente redatti su insegnamenti primarî. Ed appunto nella 'premessa' del libro è infatti detto che esso si rivolge a tutti « dal dotto sino al fanciullo ». Ma, se non erro, al di fuori del ristretto cerchio degli specialisti, vi sono ancora alcuni — e forse non dei minori — che sono pur oggi troppo prigionieri del luogo comune della stasi ed irrigidimento del pensiero degli Orientali, luogo comune che per forza di cose viene ad avere il massimo suo valore per i nostri Etiopi ἔσχατοι ἀνδρῶν. Non è inutile perciò, anche da questo punto di vista, che sia qui tradotto questo inventario dell'odierna cultura religiosa degli Etiopi a farli meglio conoscere (e non vi è peggiore presupposto dei dissensi che la reciproca ignoranza) ed insieme a far considerare quali siano i metodi di discussione cui essi sono assuefatti e quali le argomentazioni cui la loro mentalità si è rivolta.

Il libro *Mesṭira Sellāsē* è dovuto, come vien detto esplicitamente nella conclusione, alla collaborazione di un ecclesiastico etiopico, di nome Kāsāhun, con un Copto, (del seguito del Metropolita Matteo), avente nome: Paolo ed il titolo etiopico di *belāttā*. Quale è stata rispettivamente la parte dell'uno e dell'altro collaboratore? Si può dire questo: La forma letteraria del libro è, senza dubbio, dell'Etiope: Kāsāhun. Il libro è scritto non solo in ottimo amarico, ma in modo che non si sente, a mio parere, in alcun punto che si traduca da un testo arabo. Quanto al contenuto, è certamente opera del Copto: *belāttā* Pāwlos, almeno il passo contenente la accesa esaltazione dell'Egitto e della 'fede egiziana', che viene fatta nella parte sesta del libro, a proposito dei Concilî. Un Etiope avrebbe invece scelto a suo testo non già Isaia (XIX, 19-25), come ha qui fatto il nostro autore, ma piuttosto il noto passo dei Salmi (LXVII, 32) a gloria tradizionale della sua propria patria. E non diversa origine copta è da supporre abbia la questione, che vien fatta nella parte quinta del libro, sulla situazione di S. Marco in confronto del primato di S. Pietro.

Sono invece sicuramente opera dell'Etiope Kāsāhun quei passi relativi a dottrine e credenze proprie degli Etiopi ed estranee, per quanto si sappia, alla Chiesa Copta.

Così:

a) il passo, nella parte prima, nel quale viene energicamente respinta la dottrina che fa Cristo « Figlio di grazia » (*ya-ṣaggā lǝǧǧ*, in amarico) ed affermata invece quella delle « due nascite » di Cristo contro la dottrina delle « tre nascite ». Si sa che il monastero di Dabra Libānos nello Scioa sostenne in fierissima lotta proprio le proposizioni del « Figlio di grazia » e delle « tre nascite » nel corso della polemica « dell'Unzione e dell'Unione », le cui sanguinose vicende divisero per più di due secoli la Chiesa Etiopica ([1]). Oggi la dottrina che fu di Dabra Libānos non esiste più in Etiopia, si suol dire, dopo che il negus Giovanni IV nella sua spedizione armata contro lo Scioa nel 1879 impose a quei monaci l'adesione totale alla

([1]) Per la polemica dell'Unzione e dell'Unione, nei confronti della storia del monachismo etiopico, vedi *Gli abbati di Dabra Libānos* etc. in *Orientalia*, XIV, 1945, p. 147-150; e particolarmente per la dottrina del « Figlio di Grazia », *ibidem*, p. 163-164.

dottrina opposta. E nel linguaggio odierno, perdutasi comunemente la nozione delle antiche questioni, si suole anzi designare col nome di «Unione» (*tawāḥedo*, in etiopico) la dottrina monofisita in genere, mentre in realtà «Unione» era soltanto il nome della dottrina che Giovanni IV impose contro Dabra Libānos.

Ora il passo del *Mesṭira Sellāsē*, che confuta le due proposizioni dei monaci di Dabra Libānos, prova soltanto che nelle scuole etiopiche si ritiene utile non dimenticare queste polemiche del passato? oppure può essere un indizio che, come già avvenne nella storia etiopica per altre dottrine dichiarate eretiche, così anche la tradizionale tesi di Dabra Libānos del «Figlio di grazia» è professata tuttora in qualche convento isolato? Si consideri anche la frase finale della parte seconda del libro (quella contro la dottrina diofisita): «(I Diofisiti) potranno forse essere garantiti dai seguaci della dottrina 'Figlio di grazia'; ma Dio aiuti i veritieri!»; frase, che riprende l'accusa tradizionale contro la proposizione del «Figlio di grazia» di essere inconciliabile col Monofisismo.

b) la parte quarta del libro. In questa, che è — a mio parere — di notevole importanza, si trova esposta, per la prima volta, la dottrina del traducianesimo come è ufficialmente accolta dalla Chiesa Etiopica. Si riteneva sin ora che soltanto in alcuni monasteri si erano affermate tali idee. Vediamo invece che, almeno oggi, la Chiesa Etiopica la insegna in maniera aperta nelle sue scuole non solo; ma il *Mesṭira Sellāsē* ne dà una applicazione estrema, laddove giunge a dire del Verbo che «divenne uomo prendendo corpo dalla pura carne di Nostra Signora ed anima dall'anima di Lei (Maria)». Dunque nemmeno Cristo, in quanto Uomo, è qui escluso da quella che la Chiesa Etiopica ritiene la legge di formazione dell'anima individuale per eredità dai genitori terreni.

Il traducianesimo, se non mi inganno, è spiegato nelle scuole etiopiche sul piano della logica. Un solo atto creativo, quello iniziale della creazione del mondo, fu senza movente estraneo: in quanto la parola della creazione (*layikun* 'fiat'!) non ebbe altra causa nè movente che la Causa Prima: Dio stesso. Gli atti creativi successisi sono di Dio e dipendono causalmente dalla parola della creazione, ma attraverso un

movente estraneo. Così, nel caso dell'anima individuale, la creazione di essa è di Dio; essa creazione dipende dal 'fiat' iniziale (confermato specificamente dal 'Crescite et multiplicamini', che ne è l'applicazione all'uomo); ma per giungere al singolo atto creativo, all'applicazione del 'fiat' alla singola anima da creare, interviene, come movente, l'anima del padre e l'anima della madre del nascituro. Si ha quindi diversità fra la nascita del corpo, che avviene ex semine e quindi ha a causa immediata il padre e la madre, e la nascita dell'anima, che avviene ex nihilo per un atto creativo di Dio che è mosso dall'anima del padre e dall'anima della madre.

Ora questo complesso di idee è estraneo alla Chiesa Copta, per quanto si sappia, e quindi — nei confronti dei Copti — tipicamente etiopico, qualunque ne sia stata in Etiopia l'origine storica.

c) Non così affermativamente, ma pure non posso astenermi dall'aggiungere qui che il passo nella parte settima circa la convenienza di venerare la Croce forse va riferito a ricordi di un'eresia assai lungamente durata in Etiopia: quella degli Stefaniti, che appunto oppugnavano il culto di Maria e la venerazione della Croce. Tale eresia è estinta ormai da secoli; ma il ricordo può essersene perpetuato attraverso i libri del negus Zare'a Yā'qob che ferocemente la combattè nel XV secolo ([1]).

Si noti, poi, che la Croce, di cui si giustifica qui la venerazione, è quella etiopica, cioè senza il Crocefisso. Perciò essa ha una speciale motivazione tolta dalla Scrittura e non quella, che pur si dà altrove nello stesso *Mesṭira Sellāsē*, della iconolatria.

Ma, nella sua parte sostanziale, il *Mesṭira Sellāsē* può dirsi un libro di occasione. Esso infatti risponde ad un opuscolo, nel quale un sacerdote eritreo cattolico, di nome abbā Yoḥannes, aveva esposto le obbiezioni principali che si fanno alla

([1]) Cfr. particolarmente *Acta Sancti Abakerazun* ed. C. Couti Rossini in CSCO., *Scriptores Aethiopici*, Series Altera, t. XXIV, Parigi, 1910; A. Dillmann, *Ueber die Regierung insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zare'a Jacob* in APAW, 1884; E. Cerulli, *Il Libro Etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma, 1943, p. 94-106.

dottrina monofisita ([1]). Da quelle obbiezioni prende motivo, nel *Mesṭira Sellāsē*, la trattazione della tesi dell'unicità di natura in Cristo; e tale trattazione, molto ampia relativamente, è fatta con tanti continui riferimenti all'autore cui si vorrebbe rispondere che, evidentemente per diminuire l'aspetto di dibattito singolare, si è creduto di dover poi dire già nella premessa del *Mesṭira Sellāsē* che esso non è stato scritto « per disputare o polemizzare ».

Con un accenno, che l'abbā Yoḥannes aveva fatto alla questione della processione dello Spirito Santo, è ricollegata anche la parte del *Mesṭira Sellāsē* in cui si parla della questione del Filioque. Tale parte, pure non nuova nella polemica teologica della Chiesa Etiopica ([2]), (cui, come è noto, il Filioque manca, non perchè l'Etiopia abbia menomamente partecipato alle idee di Fozio o di Michele Cerulario, ma soltanto perchè essa fu separata dalla Chiesa Universale prima che all'accettazione del Filioque si addivenisse), ha tuttavia nuovo rilievo e, se non erro, nuovi argomenti. All'importanza qui data alla questione può darsi non siano state allora (nel 1911) estranee le simpatie che il Metropolita Matteo apertamente dimostrava, come persona, per la Russia degli Czar ([3]).

In questo episodio, però, preme a noi di discernere un dato assai importante. Ancora una volta trenta anni fa sono stati dunque i contatti col Cattolicesimo ad obbligare la Chiesa Etiopica a formulare le sue dottrine e quindi a ripensarle ed a cercarne la motivazione. Vediamo ripetersi così nel sec. XX quanto sappiamo che avvenne nel secolo XVII all'epoca della missione dei Gesuiti; e nel secolo XV, quando le discussioni con gli Europei giunti in Etiopia causarono le prime trattazioni locali etiopiche di argomenti teologici. Ciò mentre dallo stesso secolo XV uno dei più diffusi e più venerati libri della Chiesa Etiopica, quello dei Miracoli di Maria, è originariamente traduzione di pii racconti della Cattolicità medievale, dalla Francia a Roma ed alla Spagna; e mentre per la via

([1]) Non ho altra notizia di questo opuscolo.

([2]) Cfr. il mio art. *I manoscritti etiopici della Biblioteca Nazionale di Atene* in *Rassegna di Studi Etiopici*, II, 1942, p. 184.

([3]) Cfr. *Oriente Moderno*, VII, 1927, p. 36.

di Gerusalemme e della comunità etiopica di Terra Santa si avevano altri contatti, attraverso i quali: uomini e, forse ancora prima, idee ed altri elementi di evoluzione raggiungevano già dall'Occidente Latino l'Etiopia.

Indice del libro.

IL MISTERO DELLA TRINITÀ

Questo libro è stato stampato per volontà di Sua Beatitudine l'abuna Matteo, Metropolita dell'Impero di Etiopia (1).

Premessa (2).

In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, Dio unico. Amen. Se noi scriveremo (qui di seguito) le testimonianze che provano — dal Vecchio e dal Nuovo (Testamento) — la fede ortodossa, così salda per l'aiuto di Dio, non è per disputare o polemizzare. Ma è soltanto perchè gli Etiopi, dal dotto al fanciullo, si convincano come la fede poggia saldamente sulla base della Sacra Scrittura.

[**Parte I: Sei lezioni preliminari**].

Prima lezione.
[Prime verità della fede].

Domanda: Tu, giovane, chi ti ha creato? — *Risposta:* Dio.
D. Chi ti ha salvato? — *R.* Cristo.
D. Chi ti santificherà? — *R.* Lo Spirito Santo.

(1) Titolo in amarico: *Mesṭira Sellāsē: yih maṣḥaf ya-tāttamaw ba-beṣu'āwi liqa pāppāsāt ba-Abuna-Māttēwos za-mangesta Ityopyā feqād naw.* Addis Abeba, Tipografia Etiopica, 1903 [etiopico = 1910-1911], pp. 122 in-8°.

(2) Ho cercato, come è ovvio, di mantenere la traduzione strettamente aderente al testo, aggiungendo tra parentesi tonde le parole necessarie — in italiano — a dichiarare meglio la versione letterale.

Le parole e frasi in parentesi quadre suppliscono, invece, a vere e proprie omissioni del testo amarico. Così ho anche, per maggior chiarezza, completato i titoli mancanti delle parti e dei capitoli, dove nell'edizione di Addis Abeba sono stati saltati.

Un esame delle probabili fonti di questo libro non mi pare possa ancora esser fatto, come ho detto nell'introduzione, sino a quando altri documenti etiopici non ci rivelino meglio quali siano davvero le idee espresse per la prima volta in questo manuale e quali invece si ricounettano con precedenti insegnamenti della Chiesa Etiopica. Intanto, a titolo indicativo, ho richiamato in qualche nota le questioni che già si sa furono discusse in Etiopia.

D. Di che sei stato creato? — *R*. Di terra.

D. Ti ha creato di terra (il Signore) per insegnarti che cosa? — *R*. Mi insegna così ad essere umile ed a pensare alla morte.

D. Perchè sei stato creato? — *R*. Per conoscere Dio, amarlo, adorarlo.

Seconda lezione.

[La Creazione del mondo].

D. Chi ha creato questo mondo? — *R*. Dio.

D. Da che cosa lo ha creato? — *R*. Egli ha detto con la sua parola: 'Sii!' ed esso (mondo) dal nulla è stato.

D. In quanti giorni Dio ha creato questo mondo? — *R*. In soli sette giorni.

D. Nel primo giorno che cosa creò? — *R*. Il cielo e la terra, la luce, gli Angeli.

D. Nel secondo giorno che cosa creò? — *R*. Il cielo visibile; lo creò adornandolo di stelle.

D. Nel terzo giorno che cosa creò? — *R* La terra e l'acqua, gli alberi ed i germogli.

D. Nel quarto giorno che cosa creò? — *R*. Il sole, la luna e le stelle.

D. Nel quinto giorno che cosa creò? — *R*. I pesci dell'acqua e gli uccelli.

D. Nel sesto giorno che cosa creò? — *R*. Creò gli animali terrestri e l'uomo.

D. Nel settimo giorno che cosa creò? — *R*. Si riposò dal lavoro e benedisse.

D. Che significa: 'Nel settimo giorno benedisse'? — *R*. Nel sesto giorno (il Signore), dice (la Scrittura), avendo visto che quanto creava era buono, si compiacque di ogni creatura da lui creata. Perciò nel settimo giorno, sabbato, nel quale Egli non aveva creato, per non tenerlo distinto dal compiacimento del sesto, (il Signore), (dice la Scrittura), si riposò e benedisse (1).

(1) La questioue del sabbato iu relazioue con la festa domenicale fu oggetto di uua grave lotta nel secolo XIV e XV in Etiopia. Cfr. il *Libro Etiopico dei Miracoli di Maria* cit. p. 52.

Terza lezione.
[Il peccato di Adamo].

D. Chi è detto padre di tutti gli uomini? — *R.* Adamo.

D. Da che cosa Dio creò Adamo? — *R.* La sua carne dalla terra; l'anima soffiandogli lo spirito di vita pel naso. Ne fece così un vivente animato.

D. Dio creò Adamo ad immagine di chi? — *R.* Lo creò a sua immagine e simiglianza. 'A sua immagine e simiglianza' vuol dire con intelligenza, con purità, con santità (1).

D. Adamo di che fu composto? — *R.* Di due cose: di materiale carne e di immateriale anima avente pieno intelletto.

D. Chi è detta la madre di tutti gli uomini? — *R.* Eva.

D. Di che cosa fu creata? — *R.* L'Altissimo Dio fece cadere in sonno Adamo e, toltogli una costola, creò Eva.

D. Dove Dio mise a soggiornare il nostro padre Adamo e la nostra madre Eva? — *R.* Li mise a soggiornare nel Paradiso.

D. Rimasero molto tempo Adamo ed Eva nel Paradiso? — *R.* Non vi stettero molti giorni. Poichè, per consiglio di Satana violarono gli ordini del loro Creatore, Egli li fece uscire e li scacciò.

D. Quale ordine essi violarono? — *R.* Dio aveva ordinato: 'Mangiate i frutti di tutti gli alberi che sono nel Paradiso, ma non mangiate i frutti dell'albero che fa conoscere il bene ed il male. Il giorno in cui li mangerete morrete. Non li toccate!'.

D. Osservarono o violarono essi (tale) ordine? — *R.* Non lo osservarono, anzi lo violarono, ascoltando l'insidia di Satana che abitava il serpente.

D. Con quale insidia Satana li fece errare? — *R.* Stando nel serpente egli disse loro: 'Se mangerete di questo albero non morrete, anzi sarete come Dio e distinguerete il bene e il male'. Essi ascoltarono tale menzognero discorso e, spogliati della luce di cui erano vestiti, uscirono dall'Eden, in cui erano.

D. Se fu Satana a farli errare, come mai il Signore li scacciò dal Paradiso infliggendo loro un così tremendo castigo? — *R.* Furono condannati per tre motivi. Primo: Perchè

(1) La creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio fu discussa in Etiopia già nel secolo XV dall'eresia dei Mikaeliti, per la quale vedi *Il Libro Etiopico dei Miracoli di Maria* cit. p. 52.

(il Signore), quando li aveva creati, aveva dato loro piena libertà. Secondo: Perchè egli aveva prima disposto che, se essi violassero il Suo ordine, sarebbero morti. Terzo: Perchè essi offesero il Signore ascoltando il consiglio di Satana nell'idea di diventare Dio col violare l'ordine del Signore. Essi si dissero: Raggiungeremo la divinità, violando i precetti. Perciò cadde su di loro il tremendo castigo di Dio.

D. Il torto di Adamo ed Eva danneggiò loro soli oppure anche noi loro figli? — *R.* Essi soli non furono danneggiati, anzi danneggiarono anche i loro figli.

D. I loro figli per qual colpa commessa entrano in debito? — *R.* Poichè i loro genitori li procrearono dopo esser diventati schiavi di Satana per la colpa commessa, così essi (figli) entrano necessariamente nel debito del (loro) padre.

D. Il Signore non diede loro una speranza, prima di scacciarli dal Paradiso? — *R.* Il Signore diede loro una speranza annunziando che sarebbe venuto un grande Salvatore a redenzione del mondo.

D. Come fu data questa prima speranza dell'annunzio della grande redenzione? — *R.* Quella prima speranza fu data quando il Signore disse: 'La progenie della donna schiaccerà la testa del serpente'.

D. Chi è Colui che fu così chiamato «la progenie della donna?». — *R.* È Nostro Signore Gesù Cristo.

D. Perchè fu detto «progenie della donna»? — *R.* Perchè Egli fu generato da Nostra Signora Maria senza padre per Spirito Santo (Luc. I, 35). Inoltre: 'quando giunse la pienezza dei tempi, Dio mandò il Suo Figliuolo che nacque di donna' (Gal. IV, 5).

D. Chi è che fu chiamato «il serpente»? — *R.* È l'antico serpente, il diavolo (Apoc. XII, 9).

D. Quando Adamo ed Eva mangiarono dell'albero proibito, morirono subito o rimasero vivi? — *R.* Appena ebbero mangiato quel frutto, furono condannati alla morte spirituale. Spogliati della grazia che indossavano, furono scacciati dal Paradiso. Dopo che ebbero generato figli in peccato, morirono della morte carnale. Come il Signore disse: 'Terra sei ed in terra ritornerai' (Gen. III, 19).

D. Quanti anni visse Adamo dopo di essere uscito dal Paradiso? — *R.* Dopo aver vissuto 930 anni, morì.

D. Vi è altro peccato che apporti la morte, oltre quello che commise Adamo? — *R.* Sì. Vi è il peccato che quotidianamente noi commettiamo in pensiero, parola ed opere.

D. Come la Sacra Scrittura giudica questo peccato? — *R.* 'L'anima che commette peccato morirà' giudica (la Scrittura). (Ezech. XVIII, 20).

D. Come ci salveremo da tutti questi peccati? — *R.* Ce ne salveremo pel Sangue che Nostro Signore Gesù Cristo versò sulla Croce per la vita del mondo.

Quarta lezione.
[Il Mistero della Trinità].

D. Che significa: « fede »? — *R.* « Fede » significa credere e confessare nella parola ciò che Dio ha rivelato nella Sacra Scrittura, Vecchio e Nuovo (Testamento), circa la Sua adorabile natura e le Sue Santissime Persone.

D. Che significa: Dio? — *R.* Dio significa Spirito immateriale, che non si vede nè ha limiti.

D. Dove sta Dio? — *R.* In tutto il mondo intero. Egli, al di sopra dei cieli ed al disotto della terra, limita il mondo; ed il mondo non lo limita.

D. Quanti Dei ci sono? — *R.* Vi è un solo Dio che ha tre Persone.

D. Quali sono i nomi delle Persone? — *R.* Si chiamano: Padre, Figliuolo e Spirito Santo.

D. Poichè Padre, Figliolo e Spirito Santo fanno in numero tre, sono Essi detti tre Dei oppure un solo Dio? — *R.* Li diciamo un solo Dio e non già tre Dei.

D. Se (vi) si chiede: come è (questa) loro unità? — *R.* La loro unità sta nel fatto che ogni potere, che il Padre ha nella precedenza, nell'esistenza, nella potenza, nella volontà, nel creare, nel donare, nel togliere, nell'uccidere, nel salvare, (tale potere) in piena divinità è anche del Figliuolo e dello Spirito Santo.

D. Ed il loro essere trino come è? — *R.* Il Padre dalla Sua natura genera il Figlio e fa procedere lo Spirito Santo.

D. Ammettendosi che il Padre ha generato il Figlio e fatto da sè procedere lo Spirito Santo, non gli si dà una precedenza (sulle altre due Persone)? — *R.* No. Assolutamente nessuna precedenza.

D. Hai testimonianze tratte dal Vecchio e dal Nuovo (Testamento) che provino come (fra le tre Persone) non sia precedenza nè subordinazione? — *R*. Sì. Ho testimonianze che lo provano; ma, per non dilungarmi, anzichè con molte, te lo proverò con poche (di esse). Nella Genesi (I, 26) il Signore disse: 'Creiamo l'uomo a nostra immagine e simiglianza'. Subito dopo (I, 27) si legge: 'Il Signore creò l'uomo a sua immagine'. Vuol dire che lo creò ad immagine di Dio. Ora quando il Signore disse: 'Creiamo (l'uomo) a nostra immagine' significa che Egli così si consigliava con sè stesso (Unica supposta Persona) oppure che Egli si consigliava con le altre (Persone)? Inoltre nel cap. III, v. 22 (della stessa Genesi) il Signore Dio disse: 'Ecco Adamo è diventato come uno di noi'. Ancora nel cap. XI, v. 7, disse: 'Venite, scendiamo! Mescoliamo là le loro lingue!'. Così le parole: «Venite, scendiamo» non indicano certo che Egli dicesse a sè stesso (Unica supposta Persona) di venire e discendere, ma che con Lui vi era altri a Lui eguale in dignità (e cioè le altre due Persone). Ancora Davide nel Salmo XXX, v. 6: 'I cieli furono costruiti per la parola di Dio e tutte le loro schiere per il soffio della sua bocca'.

D. I passi che mi hai citato ora provano la Loro Trinità e l'aver Essi, in unità, creato il mondo. Provami anche la loro uguaglianza in dignità. — *R*. Sì, ecco. Isaia (VI, 3) così disse: 'I Serafini gridarono l'uno all'altro dicendo: Santo, santo, santo è il Signore, Dio degli eserciti. La terra tutta è piena della Sua lode'. Inoltre prendi a confronto l'Apocalisse (IV, 8).

D. Mi convinco di queste testimonianze del Vecchio Testamento. Hai poi prove (tolte dal Vangelo)? — *R*. Sì. San Matteo (III, 16) così dice: 'Ecco i cieli per Lui si aprirono e vide lo Spirito di Dio scendere su di Lui come colomba e fermarsi su di Lui. E dai cieli venne una voce che diceva: Questo è il mio diletto Figlio nel quale vedo la mia gioia'. Questo (passo) è testimonianza che prova come Dio abbia tre Persone. Ecco, infatti: la prima Persona è il Padre nei cieli che testimonia dicendo: Questo è il mio Figlio. La seconda Persona è il Figlio che in piedi nel Giordano è battezzato per mano di Giovanni. La terza Persona è lo Spirito Santo che appare in forma di colomba e si posa su di Lui (Figlio).

D. Aggiungi altre prove! — *R*. Nostro Signore Gesù Cristo, quando inviò gli Apostoli, dando loro facoltà di in-

segnare a tutto l'universo, così disse: 'Dunque andate, insegnate a tutte le genti e battezzatele in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo' (MATT. XXVIII, 19).

Inoltre S. Giovanni nella sua prima epistola (I IOH. V, 7): 'Tre sono quelli che attestano in cielo e sono: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo'. Questi tre sono uno. La loro unità è nella divinità, nel potere, nella volontà; ma in persona sono tre.

D. Chi non accetta questa credenza si salva? — *R*. No. Nostro Signore Gesù Cristo così ha detto con la Sua parola che non si smentisce: 'Chi crede ed è battezzato si salva; ma chi non crede sarà condannato' (MARC. XVI, 16).

Quinta lezione.
[Il Mistero dell'Incarnazione].

D. Come credi tu nel Mistero dell'Incarnazione? — *R*. Credo così: La seconda Persona, il Verbo primigenio, col consenso del Padre e per volontà dello Spirito Santo, divenne uomo prendendo corpo dalla pura carne di Nostra Signora ed anima dall'anima di Lei (Maria) (1).

D. Quando nacque Nostro Signore Gesù Cristo? — *R*. Nacque nell'anno 5501 dalla Creazione del Mondo, il 29° giorno del mese etiopico di tāḫsās (2), in una grotta nella città di Betlemme.

D. Nacque Egli al tempo di quale Sovrano? — *R*. Al tempo di Erode, re di Giuda.

D. Quale miracolo avvenne la notte in cui Egli nacque? — *R*. Un Angelo, rivestito di luce, scese dal cielo e diede la buona novella ai pastori che guardavano i loro greggi, così dicendo: 'Ecco io vi annunzio una buona novella che darà grande gioia a tutte le genti. Oggi è nato il vostro Redentore'. Egli poi, il Signore Gesù, avendo rivelato la nascita del Re dei Re al Re della Persia (facendo apparire) una

(1) Per il traducianesimo di questa proposizione cfr. qui sopra l'introduzione, p. 50-51.

(2) La data della festa di Natale fu uno dei motivi del dissidio tra il Negus Sayfa Ar'ad (1344-1372) e l'abbate Filippo di Dabra Libānos. Cfr. *Gli abbati di Dabra Libānos* cit. in *Orientalia*, N. S. XII, 1943, p. 243 nota 2.

insolita stella, quelli partirono dal loro paese e, venuti a Betlemme, lo adorarono offrendogli poi oro, incenso e mirra.

D. Che simboleggiano l'oro l'incenso e la mirra? — *R*. L'oro simboleggia che Egli è il Re dei Re. L'incenso prova che quell'Infante che giaceva nella stalla, avvolto in cenci, era Dio connaturale. La mirra annunziava che Egli sarebbe morto di amara morte per la nostra redenzione e che, quando sulla Croce avrebbe detto: 'Ho sete', gli avrebbero dato fiele ed aceto mescolati.

D. Che significa il nome: Gesù? — *R*. Gesù significa: salvazione. Ognuno che crede che Egli è nella sua umanità Figlio connaturale e nella sua umanità Dio connaturale sarà salvo dal peccato.

D. Che significa il nome: Cristo? — *R*. Significa: Ungente ed Unto. La Sua divinità ha dignificato la sua umanità in unità di natura e la ha così fatta con se stessa una Persona ed una natura (1).

D. Quante nascite ha avuto il Cristo? — *R*. Due sole nascite. La prima quando — prima del mondo — nacque dal Padre, senza Madre. (Mich. V, 2). La seconda nascita, quando — dopo del mondo — nacque da Nostra Signora Maria in carne senza padre. (Is. VII, 14).

D. Provami ora se i Santi Padri hanno creduto in queste due sole nascite! — *R*. S. Severo, Patriarca di Antiochia, così disse: 'Noi crediamo che il Figlio, Dio, ha avuto due nascite: la prima nascita, non indagabile, è quella — prima del mondo — dal Padre, senza madre; la seconda nascita, non indagabile, è quella — dopo del mondo — dalla Santa Vergine Maria, senza padre'. La seconda testimonianza è di S. Basilio, Vescovo di Cesarea, il quale così disse: 'Conviene credere che il Figlio di Dio Padre ha avuto due nascite: la prima nascita è quella anteriore ad ogni tempo; la seconda nascita è — dopo il mondo — dalla Santa Vergine Maria'.

D. Cristo è il nostro primogenito. Ci conviene dunque dire che, essendo noi figli di grazia, anche Egli è figlio di

(1) Questa risposta è basata sull'iuterpretazione di Act. X, 38 secondo la dottrina sostenuta, nella polemica dell'Unzione e dell'Uuione iu Etiopia, dai Kārroč. Cfr. *Gli abbati di Dabra Libānos* cit. in *Orientalia*, N. S. XIV, 1945, p. 153.

grazia? — *R.* Noi nasciamo nel peccato; come disse Davide santo nel Salmo L (v. 5): 'Perchè ecco nei peccati fui concepito e nella colpa mi ha partorito mia madre'. Perciò dopo il battesimo siamo detti: figli di grazia. Invece Nostro Signore Gesù Cristo nacque senza peccato da Nostra Signora. Come dunque potrebbe esser detto: figlio di grazia? Chi Gli tolse mai la Sua qualità di Figlio connaturale? Se Egli fosse figlio di grazia, chi sarebbe allora il Figlio connaturale? Questa (di Gesù figlio di grazia) è una dottrina inventata da Satana. Altrimenti si attribuirebbero a Nostra Signora due figli: uno generato dalla stessa natura di Lei e quindi connaturale a Lei (Maria) e figlio di grazia del Signore; ed un secondo disceso dal cielo e che essa avrebbe quindi allevato insieme col figlio a Lei (Maria) connaturale. Una simile proposizione fa pensare ad Ario ed a Nestorio. Invece chiunque sia un vero cristiano non presta fede nè chiama religione una tale vile credenza ([1]).

D. Quando il Signore si rivelò al mondo? — *R.* Si rivelò al mondo a 30 anni, quando fu battezzato per mano di Giovanni.

D. Come si rivelò? — *R.* Mentre Giovanni, stando Egli in piedi nel fiume Giordano, Lo battezzava e tutti di Gerusalemme e di Giuda, confessati i loro peccati, erano riuniti per essere battezzati, in onore di Lui si aprirono i cieli, lo Spirito Santo in figura di colomba scese e si posò su di Lui ed il Padre testimoniò di Lui dicendo: 'Questo è mio Figlio'.

D. Perchè Egli fu battezzato? Ne aveva necessità? — *R.* Non ne aveva necessità, ma fu battezzato per quattro ragioni: La prima è che, fattosi uomo per salvarci, fu battezzato per mano di Giovanni a compire il precetto della Legge. E Giovanni era stato mandato da Dio. La seconda è che, per insegnare la via dell'umiltà ed abbassare l'orgoglio degli Ebrei fu battezzato per mano del figlio di un servo. La terza è che Egli volle santificare (così) per noi, battezzandosi, quel battesimo che noi riceviamo in fanciullezza. La quarta è che volle

([1]) Questa e la precedeute proposizione refutauo i due punti della dottrina che, contro i Kārroč, aveva sosteuuto il monastero di Dabra Libānos. Cfr. qui sopra l'introduzione p. 49-50.

rivelarci specialmente il Mistero della Trinità come Essa sia di Padre, Figlio e Spirito Santo. Perchè prima il Mistero della Trinità non era stato rivelato per i Profeti, come lo fu allora al Giordano.

D. Il Signore, dopo che fu battezzato, che fece? — *R.* Uscì al deserto. E lì digiunò per 40 giorni e 40 notti per esser tentato dal diavolo.

D. Perchè digiunò? — *R.* Il Signore fu detto il secondo Adamo. Il primo Adamo era stato spogliato della grazia, quando aveva mangiato il frutto dell'albero proibito. Invece il secondo Adamo, e cioè Cristo, digiunò 40 giorni e 40 notti. E, quando il diavolo gli si accostò per tentarlo, Egli pel digiuno lo vinse e lo pose in fuga. Questo è per insegnarci a porre in fuga, come fece Lui, il diavolo pel digiuno. Ogni Cristiano che crede in Lui, sino alla fine del mondo, può così seguire la buona via.

D. Finito il digiuno, che fece? — *R.* Dopo che ebbe scelto i Dodici Apostoli, insegnava girando per la Giudea affinchè tutti tornassero alla penitenza ed alla fede; secondo la profezia che i Profeti avevano detto di Lui: Verrà il Cristo a redenzione del mondo.

D. Per quanti anni insegnò? — *R.* Dopo che ebbe insegnato per 3 anni e 3 mesi, volle esser crocifisso per salvarci.

Sesta lezione.

[La Passione e la Resurrezione].

D. Chi lo crocifisse? — *R.* I sacerdoti ed i capi dei Giudei, vedendo che Egli risuscitava i morti, scacciava i demoni e lo seguivano le turbe ad ascoltare il Suo insegnamento, presi da invidia, Lo consegnarono al governatore romano Pilato perchè lo crocifiggesse. E Pilato, per compiere la volontà dei sacerdoti, Lo consegnò, senza sentenza, perchè lo crocifiggessero.

D. In qual paese fu crocefisso? — *R.* In Gerusalemme, capitale della Giudea.

D. In che giorno Cristo fu crocefisso? — *R.* Fu crocefisso di venerdì all'ora sesta, perchè coincise quel giorno col sacrificio dell'agnello per la Pasqua dei Giudei.

D. Che significa: la Pasqua dei Giudei? — *R*. Mentre i figli di Israele erano in Egitto ed il Faraone li tormentava con la sua tirannia, il Signore pensò di salvarli ed ordinò loro: 'Sgozzate per ogni vostra casa un agnello senza macchia e col suo sangue ungete i battenti e la soglia!'. Per questo furono salvi dal (flagello della) morte dei primogeniti e dalla servitù del Faraone. E così anche noi pel Sangue del Cristo siamo salvi dalle mani di Satana nostro nemico e dal nostro passato peccato.

D. Quando il Signore fu crocefisso, quali miracoli furono compiuti? — *R*. Il sole nascose la sua luce e tutto il mondo fu tenebra. Il velo del tempio si spaccò dall'alto in basso. La terra tremò e la roccia si spaccò. Le tombe si aprirono. Molti santi che dormivano cadaveri risuscitarono. E molta gente, vedendo ciò, credette che egli era Dio (MATT. XXVII, 51-52).

D. In quale ora del venerdi morì Cristo? — *R*. Il venerdì all'ora nona per sua volontà diede il suo spirito al Padre (MARC. XV, 34).

D. Quanti giorni restò nel sepolcro? — *R*. Dopo che ancora non erano compiuti tre giorni e tre notti, la domenica mattina per Suo prodigio risuscitò. Perciò tutti i Cristiani celebrano la venerata festa di Pasqua.

D. Cristo, dopo che fu risorto dai morti, a chi per primo si mostrò? — *R*. Apparve molte volte alle sante donne, a Pietro ed agli Apostoli ed a più di cinquecento fratelli. Con queste sue apparizioni provò loro che Egli era veramente risuscitato.

D. Quando Cristo ascese al cielo? — *R*. Quaranta giorni dopo la Sua Resurrezione dai morti.

D. Quanti giorni dopo l'Ascensione inviò lo Spirito Santo agli Apostoli? — *R*. Dieci giorni dopo l'Ascensione lo inviò loro in un mirabile aspetto.

D. In quale aspetto lo Spirito Santo scese su di loro? — *R*. Gli Apostoli ed i Discepoli erano riuniti nell'aula in numero di 120. E, mentre tutti insieme erano assorti in preghiera, all'improvviso si udì una voce dal cielo. Mentre la casa, in cui erano, veniva tutta intiera squassata come da un turbine, apparve loro una lingua di fuoco e si fermò su ciascuno di loro. Essi cominciarono a parlare in varie lingue tanto da maravigliare ognuno che li udì (ACT. II, 1-5).

D. Dopo che avvenne questo, gli Apostoli che diventarono? — *R.* Prima che lo Spirito Santo scendesse su di loro essi temevano gli Ebrei e si nascondevano. Dopo che lo Spirito Santo si fermò su di loro, invece, ebbero forza e senza timore cominciarono ad insegnare in nome di Nostro Signore Gesù Cristo. S. Pietro, che già per timore aveva rinnegato il Signore innanzi ad una serva, una volta che predicò stando in mezzo al popolo, convertì 5000 uomini. La fede di Cristo subito dilagò in tutto il mondo.

[Parte II: Dell'unità della natura in Cristo].

[Capitolo I].
[Due lettere in un opuscolo diofisita].

Lettera inviata da Belāttā Gabra Egzi'abhēr.

Giunga a Belāttā Pāwlos. Come sta lei? Io grazie a Dio, sto bene.

Mentre stavo a Harar ho visto un piccolo libro che un monaco cattolico, abbā Yoḥannes, ha fatto stampare a Cheren nell'anno di grazia 1891 (etiopico = 1898-1899). Ho chiesto per cortesia in prestito quel libro, ed, avutolo, mentre lo riguardavo, ho trovato in esso una cosa molto strana. Quale è? mi chiederà Lei. Eccola: Un cattolico va in Alessandria e fa conoscenza in chiesa con un sacerdote egiziano. Disputano della fede. Il cattolico vince, il copto è vinto. E vi si dice inoltre che, dopo che (il sacerdote) fu vinto, pur avendo portato (in suo aiuto) un egumeno (*qomos*) ed un *dabtarā*, anche costoro se ne tornarono vinti nella disputa. Le spedirei il libro, ma il proprietario non me lo consentirebbe. Perciò Le ho copiato in un quaderno e Le spedisco tutte le domande e le risposte sulle quali è detto che l'egiziano fu vinto. Ella ricavi la santa fede ortodossa (su tali punti) dal Vecchio e Nuovo (Testamento) e dai Santi Padri e me ne scriva.

Scritta nella città di Harar, il 16 (del mese) di *ḫedār* dell'anno di misericordia 1899 (etiopico = 27 Novembre 1906), anno di S. Giovanni (¹).

(¹) L'edizioue di Addis Abeba ha curiosameute come data di questa lettera e della successiva risposta l'anno 1990 (sic!). Ho corretto: 1899, se-

[Risposta]. Giunga a Belāttā Gabra Egzi'abḥēr. Come stai? Io, grazie a Dio, sto bene.

Mi è giunta la lettera che mi hai mandato circa la polemica sulla fede. I nostri avversari non temono di scambiare il vero col falso, perchè essi dicono di avere nelle loro mani le chiavi del regno dei cieli: in modo che si compia per loro quanto il Signore disse per bocca di S. Matteo (XXIII, 13): 'Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti, voi chiudete innanzi alla gente il regno dei cieli e voi non ci entrate e non lasciate che entrino quelli che vogliono entrare'. Inoltre S. Luca (XI, 52): 'Guai a voi, uomini della Legge, voi avete portato via la chiave del sapere. E voi non siete entrati ed avete impedito agli altri di entrare'. Così Egli ha detto di loro ed essi non potranno tornare a dire il falso. Ora, dopo aver considerato tutta la disputa che mi hai fatto conoscere, ho scritto, a Dio piacendo, una forte risposta e te la mando. Tu guardala e mostrala a tutti gli amici.

Scritta nella città di Addis Abeba, 10° giorno (del mese) di *miyāzyā* 1899 (etiopico = aprile 1907).

[Capitolo II].

[Dieci questioni contro i Diofisiti].

[Prima questione: In Cristo la Carne per l'Unione col Verbo diventò essa stessa Dio?].

D. Il monaco cattolico abbā Yoḥannes ha detto che fa assai male all'orecchio il sentir dire (dai Monofisti) che: 'dopo che il Verbo si unì con la carne, la carne diventò Dio'. È vero?

R. Questa falsa dottrina è assai più lontana dalla verità di quanto il cielo disti dalla terra e di quanto la santità si differenzia dal peccato. È già peccaminoso costume lo smentire i Santi Padri; ma smentire Dio adorabile. non si può. Dire (come al contrario vorrebbero i Diofisiti) che la Carne per l'Unione non diventò Dio è la dottrina del traditore Nestorio, che vaneggiava dicendo: Maria ha generato un Uomo e non Dio.

---

condo le informazioni che ebbi quando per la prima volta mi occupai, in Addis Abeba, di questo opuscolo nel 1926 (Cfr. *Oriente Moderno*, VI, 1926, p. 553).

Dopo di lui il Profeta Maometto diceva che « Isa » Profeta è figlio di Maria e non di Dio. Non sono uguali così la dottrina diofisita e quella musulmana? Quanto distano l'una dall'altra? In un sol punto: che i nostri avversari dicono che (Gesù) fu crocefisso ed i Musulmani dicono che non fu crocefisso. Maometto dice: Il Signore mandò il Suo Verbo ed il Suo Spirito a Maria ed essa generò Gesù in figura compiuta di uomo; e nacque (Gesù) in verginità (della Madre); ma Egli non è Dio, è solo un uomo venerando. D'altra parte i seguaci di Leone (Papa) si rifiutano d'ammettere che, pur quando (il Verbo) unificandosi con la carne da Lui avuta da Nostra Signora, fu Un solo Figlio ed Un solo Cristo, debba esser Egli detto Dio. Questa loro fede dunque in che differenzia dall'eresia nestoriana e dalla dottrina musulmana?

Se anche essi (a differenza dei Nestoriani) chiamano Maria Madre di Dio, quando poi aggiungono che suona male all'orecchio il chiamare Dio Colui che Essa generò, a che serve questo titolo che Le dànno di Madre di Dio? Se Maria tenesse in braccio un (Bambino) da Lei non partorito, quando mai Egli si appoggerebbe a Lei? Non che la Santa Vergine eletta dalla adorabile Trinità tenga in braccio chi non sia nato da Lei, ma noi persino nati in peccato non teniamo a forza in braccio chi non è nato da noi.

D. Trovi tu testimonianze che Egli fu Dio dopo che la Carne si unificò con la Divinità?

R. Sì. Quando mai ne manca chi ha ragione? Ecco intanto in Daniele (VII, 13): 'Vedevo di notte una visione. Venne insieme con le nuvole del cielo Uno, che sembrava figlio di umani, e giunse dove era Uno vecchio di età. Lo portarono in presenza di quello. A lui furono dati poteri ed onori e regno. I popoli, le tribù e tutte le lingue lo adorarono. Il suo potere è potere sempiterno che non si toglie. Il suo regno è regno che non perisce'. Ora sta attento, (Daniele) dice che un Figlio di umani si presenta al Padre ed Egli gli dà i poteri. I poteri di cui qui si parla, sono i poteri della Divinità.

Ai nostri avversari stessi non può sembrare che siano i poteri sacerdotali (quelli che, secondo Daniele, sono dati); nè che il darli, come si è pur detto, concerna solo la Carne. Intanto non si sarebbe detto « gli diede » a proposito del

Dio esistente prima del mondo. Poichè inoltre è detto: « i popoli, le tribù e le lingue lo adorarono », l'adorazione non può essere che per il Dio fatto Uomo. E se essi oppongono che la Carne non diventò Dio per l'Unione, (noi chiediamo a nostra volta) come mai allora fu scritto di essa (Carne) che « i popoli, le tribù e le lingue lo adorarono ». La parola di Dio non mentisce; conviene accettarla come è stata scritta.

D. Dammene ancora un'altra simile testimonianza.

R. Nel Salmo II (v. 7) così è detto: 'Il Signore mi disse: Tu sei mio figlio, io ti ho generato oggi'. La parola « oggi » ti pare si riferisca alla filiazione prima del mondo? No, essa al contrario si riferisce alla Carne che nacque, dopo il mondo, da Nostra Signora. Iddio Padre, conoscendo dapprima che il Suo Figlio si è fatto Uno in persona, natura e volontà con la Carne unificabile (da lui tolta) da Nostra Signora, testimoniò per convincerci dicendo: 'Oggi ti ho generato.'

Inoltre nel Salmo XLVI (v. 6) si dice: 'Dio fra i trilli di giubilo ascese, il Signore fra la voce delle trombe'. Chi è quello che gli Apostoli videro all'Ascensione? Non è forse l'Uomo Dio? Ed allora come si può dire che (chiamare Dio la Carne) fa male all'orecchio?

D. Continua la dimostrazione!

R. Quando Egli volle aprire gli occhi a chi era nato cieco dal ventre di sua madre, avendo lanciato il suo sputo in terra ed impastato l'argilla, untasi la fronte per creare nuovamente quell'occhio che dalla creazione mancava, dopo che l'ebbe creato: (Ioh., IX, 30) 'Gesù udì e lo trovò che lo portavano fuori della pianura e gli chiese: Tu credi nel Figlio di Dio? E quegli rispose: Signore, chi è Lui che io gli creda? E Gesù gli disse: Eccolo. Colui che tu vedi e che ti parla è Lui. E quello replicò: Io credo, Signore. E gli si prosternò'. Questa è una prova, che nemmeno Satana può rifiutare, della proposizione che la Carne per l'Unione diventò Dio. Te ne ho portato in tutto così quattro testimonianze:

Prima testimonianza: Dio Padre testimoniò dicendo alla Carne unificata (col Verbo): Oggi Ti ho generato.

Seconda. Egli stesso (Verbo), sapendo come la Carne da Lui rivestita divenne, per l'Unione, Dio, testimoniò dicendo al cieco cui Egli aveva creato gli occhi nella già secca

fronte e che chiedeva: 'Chi è il Figlio di Dio che io gli creda?': 'Colui che tu vedi e che ti parla è Lui'.

Terza prova. Lo Spirito Santo, dimorante in Davide, testimoniò dicendo: 'Dio ascese fra i trilli di giubilo, il Signore fra le voci delle trombe'.

Quarta. Daniele disse che: 'Il Figlio dell'Uomo giunse dove era Uno vecchio di età e quello gli diede potere e regno. I popoli, le tribù e tutte le lingue lo adorano'.

Fa ancora attenzione! Colui che gli Apostoli videro ascendere al cielo non era la Carne fatta Dio? Dio, purissimo Spirito, non ha ascesa nè discesa. «Ascese» o «discese» non si può dire che della Carne fatta Dio.

E l'eretico, che rifiuta di credere a queste testimonianze della Santissima Trinità, resti nel suo scisma!

[Seconda questione: Nestorio, Eutiche ed il Papa Leone].

D. Nestorio di qual paese era a capo? E come egli credeva al Verbo Incarnato?

R. Nestorio era Patriarca di Costantinopoli. Egli insegnava, per quanto concerne la fede in Nostro Signore Gesù Cristo, (che dovevano ammettersi) due persone, due nature, due volontà, due azioni. L'Unione, egli diceva, è da intendersi della volontà e dell'amore e non già delle nature (divina ed umana). Nostra Signora partorì l'Uomo Gesù e non già Dio. Poichè il Figlio connaturale di Dio dimorò nel corpo di Gesù, questi diventò Figlio di grazia di Dio. Così (Nestorio) insegnava.

Il Patriarca di Alessandria, Cirillo, martellatore degli eretici, uditi questi errori, gli inviò per lettera, una e due volte, consigli amichevoli. Ma, quando vide che Nestorio non lo ascoltò ostinandosi a non ritrattarsi, S. Cirillo, sapendo che il Signore aveva unto al regno Sovrani che custodivano la salda fede ortodossa, mandò a dire all'Imperatore di Costantinopoli, Teodosio il Grande, che la religione era in pericolo e conveniva convocare un concilio. L'Imperatore, appena udì (ciò), fece convocare i Patriarchi ed i Vescovi, che in numero di 200 si radunarono a concilio in Efeso. Oratore del Concilio fu S. Cirillo. Il Pontefice Romano, Celestino, era di avanzata

età e non potè intervenire, ma aveva mandato due Vescovi ed un sacerdote per conoscere il giudizio (del Concilio) su Nestorio. Come il Concilio si radunò, fu convocato Nestorio perchè (i Padri del Concilio) potessero esaminare la sua dottrina ascoltandone (l'esposizione) dalla sua voce; ma egli si rifiutò d'intervenire. Per quanto (i Padri) discutessero con lui per lettera, egli rispose ostinandosi nel rifiuto; ed allora (i Padri del Concilio) lo condannarono all'esilio, deponendolo dalla carica e scomunicando lui e la sua eresia. Inviato in esilio in una città dell'Egitto, che si chiama Aḫmīm, colà morì.

D. E quale era la credenza di Eutiche?

R. Eutiche era un monaco di Costantinopoli, che insegnava che la Carne di Nostro Signore fu immateriale, e non la toccarono dolori nè sofferenze. Il Patriarca di Costantinopoli, Flaviano, quando udì questa eresia, lo scomunicò e lo depose dalla sua carica. Eutiche, che era lupo e si rivestì del mantello di agnello, ricorse al Papa di Roma, Leone, dicendo di essere stato scomunicato pur essendo senza colpa.

« Giunga al mio onorato figlio Eutiche. Ho compreso quanto mi hai comunicato. Ho trovato che quegli audaci vogliono rinnovare ancora la scissione nestoriana. Ma tu fatti coraggio, mantienti fermo nella tua posizione, e che Dio ti mantenga nella retta fede. Abbi pazienza sin che avrò ultimata la tua questione. Scritta nel mese di *ḫazīrān* dell'anno di grazia 450 ». Questa fu la risposta che gli diede (Papa Leone).

Questa è la questione di Nestorio e di Eutiche. Se Leone inviò una parola di incoraggiamento ad Eutiche, perchè ora i nostri avversari fanno le loro riserve su di lui dicendo che egli prosciolse dalla scomunica Dioscoro ed Eutiche? Forse è perchè non fanno attenzione essi stessi alle parole del Signore, che disse: 'Non giudicate se non volete essere giudicati!'.

[Terza questione: Ammettendo la natura unica in Cristo, ne consegue che in Lui non il Verbo solo, ma la Trinità fu carne?].

D. Abbā Yoḥannes dice: Noi non ammettiamo un'unica natura (in Cristo) perchè altrimenti dovremmo affermare che la Trinità divenne Carne e la Carne divenne Trinità.

R. Ascoltami attentamente! Noi, ortodossi, diciamo così: La natura della Trinità non è per noi un accidente delle Persone. Nè, per noi, le Persone sono pensabili disgiunte dalla loro natura. Le Persone sono la natura divina, la natura (divina) è le Persone. La natura, di cui io parlo, è, beninteso, quella divina, non è quella di Genitore, di Figlio e di Procedente. Così essendo, il Figlio nella Sua differenziata Persona rivestì la Carne nella natura (divina) della sua Figliolanza. E così la Carne da Lui rivestita fu fatta per l'Unione una sola natura (con quella divina). Quindi così ci è detto in S. Giovanni (I, 14): 'Il Verbo si fece carne ed abitò fra noi e vedemmo la Sua gloria, gloria secondo il Suo essere Unigenito dal Padre'.

E quando così l'Evangelista insegna che vi è un solo Figlio, una sola gloria, un solo aspetto, una sola azione, pretenderemo noi di avere più scienza che gli Apostoli? Non disse forse loro il Signore: 'Chi vi ascolta mi ascolta: chi diffida di voi, diffida di me'?

Quando i Diofisiti affermano che (in Gesù Cristo) la gloria della divinità è separata dalla gloria della Carne, mentre (l'Evangelista) dice di aver visto nella Carne diventata una (col Verbo) nell'Unione: un sol Figlio ed una sola gloria; chi mai farà loro da garante per farli passare nel Giorno del Giudizio? S. Pietro certamente no, chè i Diofisiti non hanno seguito (in questo) la dottrina di S. Pietro.

D. Quale è questa dottrina di S. Pietro che i nostri avversari non hanno seguìto?

R. Quando Gesù venne a Cesarea, interrogò gli Apostoli: 'Come mi chiama la gente?'; e S. Pietro gli rispose: 'Tu sei il Cristo, Figlio del Dio vivente'. Colui, cui Pietro diceva « Tu » era Gesù, che stava innanzi a lui essendo una natura ed una Persona in Unione.

Ed era visibile (coi tratti della sua persona fisica): (nella sua limitata statura, nel suo circoscritto (petto). Se dunque i nostri avversari non ammettono che S. Pietro in questo passo parlò di una sola natura, non fanno onore, anzi ripudiano la loro filiazione (apostolica da S. Pietro). Come disse il Signore: 'Se foste figli di Abramo, compireste le opere di Abramo' (Ioh. VIII, 39).

Inoltre Isaia (IX, 6) così lietamente disse, come lo guidava lo Spirito Santo, nel senso degli Ortodossi (Monofisiti)

e cioè come la Carne sia diventata Dio nell'Unione, e non già nel senso dei Diofisiti: 'Nascerà un Bambino e ci è stato dato un Figlio. Il Suo principato gli è iscritto sulla spalla. Il Suo nome sarà: prodigioso, consigliere, Dio, forte, Padre dell'Eternità, Principe della Pace'. Quando (Isaia) chiama Padre Eterno il Bambino e dice del Figlio: 'forte, Dio, Principe della Pace', come mai il nostro avversario dice di temere di ammettere l'unicità della natura (nel Verbo incarnato) perchè altrimenti ne conseguirebbe l'obbligo di dichiarare che la carne divenne Trinità e la Trinità carne? Di chi dunque ha egli paura? Non certo di Dio Padre che testimoniò dicendo alla Carne: 'Io oggi ti ho generato'. Nè del Figlio che testimoniò dicendo al cieco cui restituì la vista: 'Io sono il figlio connaturale di Dio'. E nemmeno dello Spirito Santo, che prima aveva detto per bocca di Davide: 'Il Signore ascese in alto fra i trilli di giubilo'. E quindi diciamo noi: di chi dunque ha egli paura? Davvero credo che di nessuno possa egli temere; ma allora perchè così ingiuriare il santo Dioscoro esiliato per amore della parola del Vangelo e diffondere, asserendo le due nature, la dottrina di Nestorio?

[Quarta questione: In Cristo l'azione della Sua Umanità era separata dall'azione della Sua Divinità?].

D. 'Poichè l'anima ed il corpo (mio) divennero (in me) un uomo ed un individuo operante, io compio quel che è dell'anima con l'anima e quel che è del corpo col corpo. Così anche Cristo, quando in Divinità ed Umanità si levò per l'Unione, compieva quel che era della Divinità con la Divinità e quel che era dell'umanità con la Sua Umanità': così asseriscono (i nostri avversari).

R. L'anima ed il corpo, per ordine di Dio, hanno molte nature; ma quando sono diventate un uomo, una natura, una azione, come mai poi si possono intendere separate nell'azione? Certo l'anima non ha fame nè sete, non mangia, non beve. La carne non conosce, non pensa, non ubbidisce. Eppure se così distinti operassero (anima e carne) ciascuno da sè, e l'Unione non li facesse uno, come mai nei Martiri, la carne fu flagellata e ferita, ed è l'anima che invece fu santificata? E, viceversa, nei peccatori come mai, perchè essi

hanno soddisfatto tutti i desideri della carne, è l'anima invece che è condannata? Chè, se essi dicono che l'anima e la carne sono una sola persona ed una sola ipostasi, avviene forse che di un individuo mezza persona e mezza ipostasi siano sante ed invece mezza persona e mezza ipostasi siano dannate?

Lazzaro (mendico), se il suo corpo fu offeso, diventò santo solo nel corpo o non pur anche nell'anima? Ed il ricco, che fu crudele contro Lazzaro, poichè compì la soddisfazione della carne, fu condannato solo nella carne o non pur anche nell'anima? Il Signore è giudice di verità; perciò Egli, dopo che ha creato l'anima ed il corpo e li ha fatti per l'Unione una sola natura, sa che una sola è l'azione di quei (due: corpo ed anima) in modo che il peccato del corpo è risentito dall'anima e l'opera dell'anima giova al corpo. In questo senso si dice che Tizio è santo o che Tizio è dannato.

D. 'La natura divina compie (nel Verbo) l'opera divina e quella umana l'opera umana', dicono i nostri avversari. Conviene a noi dichiarare come loro una tale distinzione?

R. Dopo che la Divinità e l'umanità (di Gesù) per l'Unione delle nature diventarono una sola, non conviene certo far distinzione nè nelle opere nè nel pensiero. Non possiamo così violare le parole del Vangelo ed incorrere nell'anatema di S. Cirillo.

D. Quali sono le parole del Vangelo che tu dici di non violare?

R. S. Paolo nell'Epistola agli Ebrei (V, 7) così disse: 'Egli, il Figlio cioè, quando ebbe rivestita la Carne, offrì preci e fu udito supplicare in timore, in lagrime e forti grida verso Colui che può salvare da morte'. Hai visto dunque che S. Paolo dice che il Verbo, quando rivestì la Carne, pregò e pianse. Piangere, pregare, temere sono della carne certamente e non della Divinità. Tuttavia, poichè la Divinità e la Carne erano diventate una sola natura. (in Cristo) per l'Unione, la Sacra Scrittura (in questo caso, S. Paolo) ci insegna che quel che la Carne operava l'operava la Divinità e quel che la Divinità operava l'operava la Carne.

Inoltre il Signore, sapendo che una è la natura ed una l'opera, disse nell'Apocalisse di S. Giovanni (I, 17): 'Io sono il primo ed il novissimo. Fui vivo e morto. Ecco son vivo in eterno'. Ora la carne non è possibile che sia la prima e la

novissima. Soltanto Dio è prima dell'Universo e dopo l'universo. La morte invece è della carne, non è di Dio. Ma il Signore, sapendo che Egli con la carne divenne una sola natura ed ebbe una sola azione, disse di essere il primo ed il novissimo ed insieme di esser morto; e così, dicendo Egli (nel passo dell'Apocalisse), coloro che invece sostengono che la Divinità fa l'opera della Divinità e la carne l'opera della carne, violano queste parole del Signore.

Un uomo ammalato agli occhi, non potendo vedere la luce del sole, dice: Come mai la luce del sole si è sminuita? Ed a simiglianza di lui i dissidenti (e cioè i Diofisiti), facendo scienza la loro ignoranza della parola del Signore, violano quella parola e ripongono la loro speranza nelle abilità del mondo.

D. S. Cirillo con quali parole formulò il suo anatema?

R. L'eretico Nestorio aveva detto che Cristo ebbe due persone, due nature, due azioni che, per quanto queste si unissero, non divennero una sola. Allora S. Cirillo, nel 1° libro cap. 12, gli mandò l'anatema perchè tornasse all'ortodossia. Inoltre nel cap. 4 così scrisse: 'Secondo il Vangelo ed i Santi Apostoli Padri, se si trova uno che dica che Cristo parlando di se stesso abbia distinto una singola azione per la carne ed una singola azione per l'anima, dividendosi in due, sia anatema'.

S. Paolo disse nella I Epistola ai Corinzi (I Cor. I, 12): 'Davvero Cristo fu diviso?' Chi dice che, dopo l'Unione, Cristo ebbe due nature è uno scismatico ed egli (S. Cirillo) gli intima a pena di scomunica di non insegnare. Perciò non ci conviene distinguere le azioni che furono compiute (da Gesù) in un'unica persona ed unica natura, attribuendone separatamente alcune alla carne ed altre alla Divinità.

D. Abbiamo udito l'anatema di S. Cirillo. Gli stessi nostri avversari non possono violare le parole di lui. Ma tu aggiungimi altre prove che attestino come (il Verbo Incarnato) ebbe una sola Persona ed una sola natura.

R. Sì. Ecco S. Giovanni (VI, 51) che narra come il Signore così disse agli Ebrei: 'Io sono il Pane vivente sceso dal cielo. Chiunque mangerà di questo pane avrà la vita eterna. Il Pane che io do è la mia Carne, che io ho per darla per la salute del mondo'. Quel che Egli così chiamò 'il Pane disceso dal cielo' non è forse la Carne che Egli ebbe da

Nostra Signora? Oppure (si deve ritenere) che Egli abbia detto che Egli sia sceso già dal cielo con la Carne? Non è invece proprio soltanto il Verbo che scese dal cielo? Però, non già col mescolarsi nè col confondersi, ma nell'Unione delle nature, divenne una sola Persona ed una sola natura. Altrimenti Egli non si sarebbe detto il Pane disceso dal cielo. Se fosse vera la dottrina di Nestorio e dei nostri avversari, Egli, anzi che dire: 'Io sono il Pane disceso dal cielo' avrebbe detto: 'Io sono il Verbo disceso dal cielo ed ho rivestito la carne di Maria'. Ma Egli, conoscendo di essere uno con la Carne da Lui rivestita, ci insegnò (con quel passo di S. Giovanni che equivale a dire): 'Io sono Uno, di una natura e di una azione'. Chi non ascolta le parole del Signore sarà così da lui condannato: 'Se io non fossi venuto (in terra) e non avessi parlato, non sarebbe stato per essi peccato (il professare questa dottrina diofisita). Ma ora invece essi non hanno attenuante pel loro peccato'.

D. La Sacra Scrittura ci dà altre prove perchè noi ammettiamo una sola persona ed una sola natura?

R. Come ti ho spiegato prima, noi non vogliamo violare la parola del Vangelo nè diventare seguaci di Nestorio confessando le due nature (in Cristo); nè mai vogliamo incorrere nell'anatema di S. Cirillo. Ma ancor più diciamo che la testimonianza di Dio vale più di quella umana; e tu quindi accogli le prove che io ti dò (della dottrina monofisita).

D. O meraviglia! Anche quelli (Diofisiti) ammettono una sola Persona (in Cristo). Io invece avevo chiesto se vi è una parola di Dio che dica che una sola fu la natura (di Cristo).

R. Ve ne sono molte. Intanto perchè fu esiliato il santo Dioscoro? Non forse perchè egli si atteneva alle parole di Dio? Non fu forse esiliato con ogni violenza Dioscoro perchè egli dichiarò: 'Preferisco l'amore di Cristo anzi che compiere le volontà del ribelle Marciano e della ribelle Pulcheria, sua concubina, che ha gettato il monacale cappuccio violando le sue nozze (mistiche) con Cristo ed insozzandosi nell'abbiezione del mondo'?

Ora ti porterò le prove che accertano come una sola Persona ed una sola natura furono (in Cristo). Ascoltami! S. Giovanni disse nella sua prima epistola (I Ioh. I, 1): 'Egli che esisteva dall'inizio e che noi ascoltammo e vedemmo e

guardammo coi nostri occhi e toccammo con le nostre mani'. Chi è Colui di cui (S. Giovanni) dice che 'esisteva dall'inizio?' Non è il Verbo Primigenio, Dio? E come lo si guarda con gli occhi e tocca con le mani, se il Verbo, per l'Unione, non diventò una sola natura con la Carne? Come potè dire (S. Giovanni): 'Noi abbiamo visto e toccato' la Divinità che prima del mondo esistette? Quel che si vede e tocca è il materiale. L'immateriale, come lo si vede e tocca? Dove mai poi hanno essi (Diofisiti) trovato quel che dichiarano, che cioè (separatamente) la Divinità faceva l'azione di Divinità e la Carne l'azione della carne (in Gesù)? Tutti sanno che la natura divina è immateriale; ma l'Apostolo, pieno di Spirito Santo, conoscendo che per l'Unione il Verbo divenne una sola natura con la Carne disse: 'Noi l'abbiamo visto e toccato'.

D. Vi sono testimonianze che dicano come la Carne sia stata chiamata Dio per le azioni da Essa compiute, e che Essa compì azione di natura di Divinità?

R. Sì. Ecco S. Paolo negli Atti degli Apostoli (XX, 28) disse: 'Ora badate voi, che lo Spirito Santo ha eletto a custodi di ciascun gregge perchè custodiate la Chiesa del Signore che Egli col Suo sangue ha riscattato'. Dio è Spirito immateriale, non ha sangue. Il sangue è del corpo. Tuttavia poichè la Divinità e la Carne diventarono una sola natura per l'Unione inseparabile, (S. Paolo) potè dire 'perchè custodiate la Chiesa del Signore, che Egli col Suo sangue ha riscattato'. Se (S. Paolo) avesse detto: '(la Chiesa) che Gesù col Suo sangue ha riscattato', i Diofisiti ne avrebbero ricavato un argomento per le due nature, dicendo che (Gesù) è il nome carnale (del Verbo). Ora invece (S. Paolo) distintamente lo chiamò col nome di Dio. E, quando il Dottore dell'Universo, S. Paolo, conoscendo che (in Cristo) fu una sola natura, disse: 'Il Signore vi ha riscattati col Suo Sangue', come noi possiamo invece distinguere le azioni della Divinità a parte e le azioni della Carne a parte?

Inoltre analogamente, nella Genesi (IX, 6) si dice: 'Chiunque sparge sangue umano, il suo sangue in cambio dell'altro sarà sparso perchè Dio ha creato l'uomo a sua immagine'. Hai visto dunque che Egli non disse: 'Chiunque sparge il sangue del corpo dell'uomo'; ma disse invece, considerando uno solo insieme (anima e corpo): 'Chiunque sparge il sangue umano',

'Uomo' non è il nome soltanto del corpo, ma (particolarmente anche) il nome dell'anima creata ad immagine di Dio; però Egli disse: 'sparge il sangue dell'uomo', in quanto appunto l'anima ed il corpo diventano una sola natura. Analogo a questo è il discorso dell'Incarnazione. La Carne e la Divinità sono diventate per l'Unione una sola natura. Perciò, anzi che dire (nel passo degli Atti su citato): 'Egli nella sua Umanità la riscattò', secondo la dottrina delle due nature, disse: 'la riscattò col Suo sangue', provandoci così l'unicità della natura (in Cristo). Nè, d'altronde, noi diremo che il Dio e l'Uomo (in Cristo) sono due nature, perchè il sangue non è del Dio ma dell'Uomo. Perciò dunque il passo 'Il Signore col Suo sangue la riscattò' non è forse una smentita che la parola del Redentore dà alla dottrina diofisita? E se essi (Diofisiti) non ascoltano la parola di Dio, di chi mai ascolteranno la parola?

D. Se hai altre simili cose da dire, dimostramele ancora!

R. Ecco: in S. Marco (XIV, 61): 'Poi lo interrogarono. Il capo dei sacerdoti gli disse: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Signore benedetto? ». E Gesù rispose: « Io lo sono »'. Ora considera bene questo! Non è forse Gesù prigioniero che Caifa ha interrogato innanzi al Sinedrio? E se (i Diofisiti) dicono che Egli ha due nature, in quale di queste due nature Egli rispose (a Caifa): 'Io lo sono?'. (I Diofisiti) non possono rispondere che fu nella Sua natura divina, perchè la Divinità non è materiale, non è prendibile, non la si fa prigioniera (come era allora invece Gesù). E (la Divinità) che non è prendibile nè interrogabile come avrebbe fatto ad attestare (in quelle circostanze). 'Io lo sono?'. D'altra parte se invece (i Diofisiti) rispondono che quel che fu presa prigioniera ed interrogata fu soltanto la Sua natura umana, come mai allora Egli, udita l'interrogazione, avrebbe potuto (in natura umana) dichiarare il falso ammettendo di essere invece il Figlio connaturale di Dio? Non c'è altra soluzione che quella di ammettere, con la dottrina della Chiesa Ortodossa (Monofisita), che, per l'Unione, unica fu la natura (in Cristo).

D. Dimmene ancora altro!

R. In S. Marco (XV, 39): 'Il centurione, che era innanzi a Lui, quando vide che Egli, così gridando, aveva reso l'anima, disse: « Davvero Costui era il Figlio di Dio »'. Hai visto dunque? Il centurione, attestando che Gesù flagellato, confitto

in Croce, era davvero Dio, credette, pur essendo dei Gentili, dicendo: 'In verità Costui era il Figlio di Dio'. Fa attenzione! Non ti convinci così che l'Uomo divenne Dio ed il Dio divenne Uomo? Nè (i Diofisiti) possono dire che il Verbo Divino non può essere crocifisso, perchè già Davide in spirito di profezia disse nei Salmi (XXI, 17-18): 'Hanno inchiodato le mie mani, hanno contate tutte le mie ossa'.

Hai visto dunque che il Verbo per l'Unione attribuisce a Se stesso tutto quanto avviene alla Carne; e così, dovendo essere la Carne confitta sulla Croce, il Verbo Primigenio migliaia di anni prima, per convincerci della Sua unicità di natura, ispirò Davide a dire: 'Hanno trafitto le mie mani ed i miei piedi'; ed Isaia a dire (LIII, 5): 'Per i nostri peccati è stato trafitto; per le nostre colpe è stato maciullato. La sopportazione della nostra salvezza ha gravato su di Lui. Per le Sue ferite noi siamo salvi'. Chi guarì dunque la ferita di Adamo? Non fu forse il Verbo? come ora abbiamo sentito dire (da Isaia): 'Per le Sue ferite noi siamo salvi'. Hai visto? Nè essi (Diofisiti) possono chiedersi: Se la ferita (passo di Isaia) va riferita anche al Verbo e la salvezza (nello stesso passo) va riferita anche alla Carne, come mai il Verbo potè esser ferito? No, perchè nel Salmo (VI, 20) è detto · 'Ha mandato (il Signore) il Verbo Suo è li ha guariti e li ha salvati dalla morte'. Così dunque noi ci siamo salvati per la crocefissione e morte del Figlio di Dio (e non dell'uomo Gesù).

Dunque, se ti sei convinto di ciò, come si può pretendere che la Divinità compiva (in Gesù) l'opera di Divinità e la Carne (separatamente in Lui) l'opera della carne? Quando (il Profeta) ci dice che 'per le Sue ferite noi siamo salvi', chi ci impedisce più di ammettere una sola natura? Di chi temiamo? Se temiamo della Santissima Trinità, come ti ho già citato, invece Essa testimoniò dell'unicità di natura. Se temiamo dei Profeti e degli Apostoli, considera attentamente quanto ti ho citato dai loro libri. Ti porterò ancora altre citazioni; e non ti siano di fastidio, ti prego.

D. Se hai trovato ancora altre prove, non mi saranno certo di fastidio.

R. Ascolta quel che disse Nostro Signore Gesù Cristo e (sempre) rifletti come il santo Dioscoro affrontò l'esilio, attenendosi alla parola del Creatore, piuttosto che sradicare

dal suo cuore l'unicità della natura. (S. Giovanni) nell'Apocalisse (I, 17) così disse: 'Non temere, sono io, il primo e l'ultimo. Vivo ero morto ed ecco son vivo in eterno'. E poi ancora disse (II, 8): 'Questi è Colui che si dice il primo e l'ultimo e che morto divenne vivo'. Ora, soltanto Dio fu prima del mondo e sarà dopo il mondo; l'uomo non può (dir questo). Ma noi sappiamo, d'altra parte, che Dio non muore. Invece Egli dice (nel testo di S. Giovanni): 'Io ero morto ed ecco son vivo'. Non dice affatto: io ero morto nella mia natura umana. Senza parlare di due nature (distinte), anzi fornendo la prova dell'unicità della natura, egli dice solo: 'Io ero morto'. La morte per spargimento del sangue, pel quale Egli riscattò la Chiesa, essi (Diofisiti), l'attribuiscono separando (in Cristo) l'Uomo dalla Divinità. (Ne conseguirebbe che) poichè noi sappiamo che Dio non ha sangue, quindi, secondo il loro discorso, il mondo sarebbe stato salvato dal sangue dell'Uomo (e non dalla natura divina). Ma non è forse invece per Lui (Uomo-Dio inscindibile) che è stato detto: 'Io sono il primo e l'ultimo; ero morto e son vivo'? Però, noi sapendo la intelligenza di Dio maggiore dell'intelletto nostro, diciamo che, per l'Unione, il Verbo e la Carne furono una sola natura, come fu detto nel Vangelo: 'Il Verbo divenne Carne ed abitò fra noi e vedemmo la Sua gloria, gloria secondo il Suo essere Unigenito dal Padre'. Così noi crediamo; e che, quando il Verbo diventò Uomo, ricevette in una sola natura (insieme) la glorificazione e l'avvilimento.

[Quinta questione: In qual senso va inteso «l'avvilimento» di Cristo in confronto del Padre e degli Angeli?].

D. Questo tuo discorso che, cioè, Egli ricevette in una sola natura la glorificazione e l'avvilimento, come hai citato, se è confortato da prove, esponimele!

R. S. Paolo, Epistola ai Filippesi, (II, 6): 'Egli essendo in forma di Dio, l'eguagliarsi a Dio non reputò rapina; ed umiliò se stesso. E, prendendo forma di servo, fu a simiglianza di uomo. Divenne uomo nella figura. Ed umiliò se stesso diventando obbediente sino alla morte, e sino alla morte sulla Croce. Perciò il Signore lo esaltò e gli diede un nome che è maggiore di ogni nome, perchè a Gesù si prosterni ogni

potenza che sia nei cieli, in terra e sotto'. Non hai tu visto come S. Paolo in tal modo si riferisca all'unità (della natura), dicendo che (il Verbo) essendo Dio era in forma di Dio? Ma, avendo rivestito la carne, assunse la forma umana, dice ancora S. Paolo, ed umiliò se stesso ed ubbidì sino alla morte e la Sua morte fu sulla Croce. Colui dunque, che S. Paolo dice che era in forma di Dio, è quello cui fu dato il Nome eccelso ed adorato ed al cui Nome tutte le potenze si prosternano. Ora quando S. Paolo dice che tutte le potenze si prosternano a Gesù, non è perchè Gesù è Dio in sua natura? Chi mai può negare che qui si alluda alla Sua unica natura divina, quando l'Apostolo dice che a Lui si prosternano lassù i Cherubini, i Serafini, gli Angeli, i Principi, i Signori, i Troni, le Dominazioni; qui sulla terra gli uomini; e sotto la terra i demoni? Perchè si dovrebbero prosternare a Lui, se Egli non fosse stato a mandarli?

Inoltre: l'Evangelo di S. Giovanni (Ioh. I, 4) dice del Verbo che 'in Lui era la vita'. E S. Pietro negli Atti degli Apostoli (Act. III, 15) dice: 'Voi avete ucciso l'Autore della vita'. E chi è mai l'Autore della vita se non Dio? Mentre S. Pietro così rimprovera i dottori degli Ebrei dicendo: Avete ucciso Gesù che per l'Unione era di una sola natura; i Diofisiti dicono (al contrario) che Colui che morì (nella Passione) era l'Uomo e non il Dio. Ed allora, se gli Ebrei saranno rimproverati nel giorno del Giudizio, saranno esenti dallo (stesso) rimprovero i nostri avversari?

Il Signore, con la Sua parola che non erra, disse agli Apostoli: 'Voi, seduti su dodici troni, giudicherete tutte le stirpi di Israele'. E questo detto (del Signore) non si applica forse a coloro che non ascoltano la dottrina di essi Apostoli? Forse pensano che, invocando S. Pietro come loro padre, egli non li condanni. Ma nel mondo di là non ci sono favoriti e la loro condanna non mancherà. Chè se poi dicono che S. Paolo è il loro dottore, S. Paolo, che non temette di giudicare contro S. Pietro. come temerà di condannare loro?

Ecco, d'altronde, S. Paolo nell'Epistola ai Romani (V, 10) dice che il Signore, mentre eravamo noi nemici, si è riconciliato con noi per la morte del Figlio. Ma chi è morto sulla Croce se non Gesù? E quando S. Paolo ci dice ed attesta che Gesù, Figlio, della stessa natura di Dio, fu crocifisso sulla

Croce, come mai il nostro abbā Yoḥannes ardisce dire che fa male all'orecchio il sentir dire che la carne divenne Dio?...

Forse questa e quella parola del Signore gli sembrano di valore analogo alle nòtizie delle gazzette? Ma invece S. Paolo, istruito dal Signore, temendo che non avesse a cadere questa dottrina ortodossa, disse nell'Epistola ai Galati (Gal. I, 8): 'Però se anche mai noi od un angelo sceso dal cielo vi insegnasse altra cosa che quel che vi abbiamo insegnato, che sia scomunicato'. Questa scomunica di S. Paolo su chi ricade? Non cade dunque su chi non ammette che la Carne nell'Unione divenne Dio?

D. Poi (i Diofisiti) si appoggiano ai passi nei quali (Gesù) dice: 'Il Padre è maggiore di me' per asserire le due nature.

R. Soltanto per ignoranza essi possono ritenere convincenti quelle citazioni. Te ne dirò la spiegazione. Il Figlio dice così (che il Padre è maggiore di Lui) in quanto Egli vede Sè stesso inviato dal Padre, disceso in terra, e sottoposto al dolore; non già certo per intendere che il Padre è maggiore della Sua natura umana (separata). A prova di questa asserzione S. Paolo nell'Epistola agli Ebrei (II, 9) disse che poichè Egli è stato sottoposto al dolore ed è morto, si è fatto minore non solo del Padre, ma anche degli Angeli: 'Abbiamo visto che Egli si è avvilito un po' al di sotto degli Angeli'. Egli, cioè Gesù, per la Sua passione e morte. S. Paolo così spiegò. Quando (S. Paolo) disse questo, intendeva forse che Gesù si era fatto minore della sua stessa natura (divina)? No, anzi che Egli si era fatto minore degli Angeli, in quanto non è degli Angeli l'esser preso, l'esser crocifisso, il morire.

Inoltre i Diofisiti non possono dire che Gesù è soltanto il Suo nome umano, ma non è il Suo nome in quanto Figlio connaturale del Padre; perchè invece S. Giovanni nella sua Epistola (IV, 15) così ha confutato la loro tesi: 'Chi crede che Gesù è il Figlio di Dio, Dio è in lui ed Egli è nel Signore'. Ed appresso (V, 10): 'Chi crede nel Figlio di Dio ha un testimone in se stesso. Chi non crede nel Figlio di Dio, ha smentito così (il Signore) perchè non ha creduto in quel che il Signore ha testimoniato per Suo Figlio'. Non mi pare che essi (Diofisiti) possano smentire queste parole dell'Apostolo. Chè, se dicono di poterle (smentire), che ce ne importa? Se vogliono la condanna, siano condannati.

[Sesta questione: Prove che si asseriscono positive della natura unica, secondo la Scrittura].

D. Quante volte Dio Padre attestò che Gesù è Suo Figlio connaturale?

R. Due volte. La prima volta quando Gesù fu battezzato per mano di Giovanni: ' Venne dal cielo una voce che diceva: Questo è il mio Figlio diletto. In Lui io vedo la mia letizia' (Matt. III, 17). La seconda volta sul Tabor ' venne dalla nuvola una voce che diceva: Questo è il mio Figlio diletto. Ascoltatelo!' (Marc. IX, 6). Dunque, Gesù, che stando nel fiume Giordano fu battezzato per mano di Giovanni, per il fatto di essere (nei tratti della sua persona fisica) delimitato alla vista degli uomini in statura bassa e figura snella, aveva perciò perduto la Sua qualità di Figlio connaturale (del Padre)? No. Che anzi il Padre attestò a tutte le generazioni avvenire sino alla Resurrezione finale che Gesù è Suo Figlio connaturale, Dio connaturale. E, quando così Dio Padre testimoniò che Gesù, il quale, essendo una Persona ed una natura, era stato allora battezzato, è il Suo Figlio connaturale, come mai le creature possono osare di levarsi a smentire il Creatore, esse (creature) che non saprebbèro spiegare nemmeno come la carne si unifica con la loro anima? Non già il Creatore, ma nemmeno una qualsiasi persona autorevole può essere così smentita.

D. Come (Gesù) appare Figlio connaturale di Dio?

R. Più che ascoltare le parole degli uomini vale l'ascoltare la parola di Dio. Sappi dunque che il Verbo Incarnato ebbe una sola natura. Egli lo disse, nell'Evangelo di S. Giovanni (XII, 45): ' Chi mi vede, vede Colui che Mi ha mandato'. Ed appresso (XV, 24): ' Ed ora Mi avete visto ed avete odiato Me e Mio Padre'. Or dunque gli Ebrei vedevano la Carne, non potevano vedere la Divinità immateriale. E tuttavia il Signore disse: ' Mi avete visto ed avete odiato Me e Mio Padre'. Poichè la Carne era, per l'Unione, diventata una sola natura col Verbo, perciò Egli disse (a quel modo, intendendo): Chi mi vede, vede il Padre; chi mi odia, odia il Padre. Chè, poi, se essi (Diofisiti) continuano a non accettare l'unicità della natura (in Cristo), si può dire loro: E, se i Giudei non videro il Verbo Primigenio, ma videro soltanto la Carne, per-

chè allora furono condannati? Non avendo visto (il Verbo), come furono condannati? E, se essi non Lo videro, come mai il Signore disse: 'Mi hanno visto e Mi hanno odiato' se non perchè, per l'Unione, la natura fu (in Lui) unica?

D. Dimmi ancora altre prove di questo, se ne hai.

R. Evangelo di S. Giovanni (XVII, 24): 'Poichè Tu Mi hai amato, prima che il mondo fosse creato'. Queste sono parole di Gesù ed Egli le disse per se stesso, non per altri. Se Egli non fosse stato uno in natura ed in volontà col Verbo Primigenio come il corpo e l'anima di ogni uomo diventano una sola natura, come avrebbe osato dire al Padre: 'Tu Mi hai amato, prima che il mondo fosse creato'? L'avrebbe amato (il Padre) prima che Egli (Gesù) fosse vivente? Come si ama chi non esiste ancora? oppure (Gesù) ci ha detto che Egli esisteva, mentre (in realtà) non esisteva? Poichè invece Gesù diventò una sola natura col Figlio connaturale di Dio, Figlio che, Dio, si amava scambievolmente (con Dio Padre) prima del mondo, fu vero quel Suo detto: 'Tu mi hai amato prima che che il mondo fosse creato', come Egli stesso spiegò.

In S. Giovanni ancora (III, 13), Egli disse: 'Nessuno sale al cielo eccetto Colui che dal cielo è disceso, Egli, il Figlio dell'Uomo, che è in cielo'. Egli stesso (Gesù) disse queste parole mentre stava in terra. Come? Un figlio dell'uomo vi è che vive in cielo? E, se non vi fosse come mai egli disse di esserci? Oppure (i Diofisiti) dichiareranno (per questo passo) due Persone? Non è invece forse perchè sapeva di essere una sola natura ed una sola opera, che disse così di essere Colui che è in terra ed in cielo?

Inoltre (Ioh. III, 14): 'Come Mosè sollevò il serpente nel deserto, così conviene che il Figlio dell'Uomo sia sollevato in Croce perchè chiunque creda in Lui non perisca, ma si abbia la vita eterna'. Ora noi sappiamo certamente che chi crede in Lui, non è dannato; ma se i nostri avversari dicono che sulla Croce fu crocifisso Gesù, natura umana e (Gesù) non divenne uno solo in natura e volontà col Figlio connaturale del Padre, come mai si dice (nel Vangelo) che chi crede in Lui non perisce, ma ha la vita eterna? La vita ci viene dunque data per credere in Lui; ma per credere che? Forse (per credere) che Egli fu uomo? No, certo; perchè quando mai si ottiene la vita per credere in un uomo? Ed (a questo

proposito) Geremia (XVII, 5) disse: 'Il Signore così dice: L'uomo che ha fiducia nell'uomo è maledetto; che il suo braccio fa carne; che rivolge il suo cuore dal Signore'.

Gli stessi Ebrei, Suoi nemici, gli dissero: 'Noi ti lapidiamo non per le tue buone opere, ma per le tue offese perchè tu, essendo uomo, ti fai Dio'. E gli Ebrei, quando dicevano: 'Ti lapidiamo' non riconoscevano che Egli era il Figlio connaturale del Padre. I Diofisiti. poi, vengono in rincalzo agli Ebrei dichiarando che Egli nella Sua Umanità non fu Dio. Noi invece siamo convinti che (nel passo qui sopra citato di S. Giovanni) dove si dice 'Chi crede in Lui' si intende dire chi crede che in Lui la Carne diventò Dio connaturale.

Inoltre S. Giovanni (III, 16) dice: 'Dio così amò il mondo che diede il Suo Figlio Unigenito'. Ora Colui che fu crocifisso in Croce non era forse Gesù figlio di Maria? Se per l'Unione Egli non era diventato una sola natura ed un solo Figlio col Verbo, perchè mai (l'Evangelista) disse 'diede il Suo Figlio Unigenito'? Mentre Gesù ci dichiara: Io sono l'Unigenito che volontariamente ho accettato la morte sulla Croce; i Diofisiti invece dividono (in due) l'Unigenito, di cui una parte soffre la morte ed una parte ne resta esente. Come possono dire questo? Ciò equivale a dire che Dio unico ebbe due Figli, di cui uno fu dato ed un altro non fu dato (a redenzione del mondo).

D. Tutte queste citazioni, che mi hai prima fatte, ora chiariscemele, perchè non vengano a fastidio al lettore!

R. Sì, ecco. S. Giovanni (XVII, 3): 'Questa è la Vita eterna: che essi conoscano che Tu solo sei il vero Dio e Chi hai mandato è Gesù Cristo'. E dopo aver detto questo, prosegue nel versetto 4: 'Io ti ho glorificato ed ho compiuto l'opera che tu mi hai affidato sulla terra' e nel versetto 5: 'Ed ora Tu glorificami, Padre, presso di Te, con la gloria che io avevo presso di Te ab initio, prima che il mondo fosse creato'. Gesù disse questo innanzi agli Apostoli. L'opera da Lui compiuta, lo si comprende, era la Passione sulla Croce; chè questa l'Evangelista chiama 'gloria'.

S. Giovanni infatti ancora (VII, 39) dice: 'Lo Spirito Santo non era stato ancora dato. Gesù non era ancora stato glorificato nè Crocifisso'. Poichè egli spiega la 'gloria' con la

morte sulla Croce, se Gesù crocifisso non fosse stato per l'Unione una sola natura, come anima e corpo, col Figlio connaturale di Dio, in quale delle nature avrebbe egli detto al Padre: 'L'opera che mi hai affidata ho compiuto, ed ora glorificami tu, Padre, della gloria che avevo presso di Te ab initio, prima che il mondo fosse creato'? Essi (Diofisiti) non possono distinguere e dire che Egli parlò così nella Sua natura divina, perchè la Divinità non può essere crocifissa. Se l'attribuiscono invece alla natura umana, (osta il fatto che) la Carne non esistè prima che il mondo fosse creato. E come avrebbe potuto dire di aver gloria (presso il Padre) prima della creazione del mondo, se (la Carne) non fosse diventata, per l'Unione, di una sola natura col Verbo? Chè (in caso contrario) non avendo Egli gloria (come Carne), come avrebbe potuto dire al Padre: 'Glorificami'?.

Ascolta ancora l'Apocalisse (XXII. 13): 'Io sono l'Alfa [e l'Omega] il primo ed il novissimo, il principio e la fine'. Dopo essersi così detto il primo ed il novissimo, aggiunse ancora: (Apoc. XXII, 16) 'Io Gesù ho inviato il mio messaggero. Io sono germoglio della stirpe di Davide; sono la lucente stella del mattino'. Tutto questo passo ci dichiara come, per l'Unione, Egli fosse in una sola natura col Figlio di Dio. E bada bene che il dire che Egli ebbe due nature e due volontà è la principale eresia di Nestorio.

[Settima questione: Che cosa è la natura unica, se non è divina nè umana?].

D. In ogni modo, ho trovato nel libro di abbā Yoḥannes questa domanda: 'La (asserita) natura unica, che non è quella divina e non è quella umana, quale imbarazzante natura è dunque essa?'.

R. Ad ultimare quanto ho cominciato risponderò alla offensiva proposizione dell'abbā Yoḥannes che dice 'imbarazzante' l'unica natura che, per l'Unione, ebbero la Divinità e la Carne. Vedi! Poichè l'uomo ha molte nature, per la sua origine, per le accidentalità in cui nacque, eppure diventa per l'Unione una sola natura (anima e corpo), come i filosofi testimoniano; come mai (i Diofisiti) si chiedono ingiuriosamente di Cristo, Salvatore del mondo, che Egli stesso fa una

sola natura con Sè (Dio) della Carne unificatasi (così col Verbo) dopo la nascita dalla Vergine; quale natura 'imbarazzante' aveva? L'anima immateriale ed il corpo materiale hanno diverse nature; però per ordine del Creatore sono diventate (nell'uomo) una sola natura: così si ammette. Ma ancora più il Creatore in che sarebbe stato imbarazzato dal non fare unica natura della carne unificata? 'La Carne con la Divinità nell'Unione si confuse, ma non divenne una sola natura': dicono (i Diofisiti). Ma allora essi cessino dal dire che l'uomo è di una sola natura e dicano invece che l'uomo ha più nature, perchè l'uomo è stato creato un'anima immateriale e dei quattro elementi materiali. E così, se essi dicono che Cristo ebbe due nature, non bastano più (per lui) due nature, ma anzi, seguendo loro, bisogna ammetterne tre: Una è la Divinità; una è l'Anima; ed una è il Corpo, a tacere degli altri elementi costitutivi della Carne.

Quanto all'ingiuriosa frase di abbā Yoḥannes circa la natura 'imbarazzante', negli Atti degli Apostoli (XII, 20) è detto: 'Erode era adirato contro Tiro e Sidone. Ed essi però unanimi vennero da lui'. E poi, nel versetto 22: 'Il popolo allora così gridò: È parola di Dio, non è parola di uomo. Allora l'Angelo del Signore lo percosse, perchè non aveva reso gloria a Dio. I vermi lo consumarono e morì'. Vedi dunque, fratello mio, mentre è detto (nel Nuovo Testamento), che Erode fu percosso dall'Angelo del Signore, per aver ascoltato la vana lode dei paesani e non aver reso gloria al Signore, come ardisce abbā Yoḥannes di ingiuriare addirittura il Signore? Ma il Creatore è paziente e, come Egli concesse quaranta anni di penitenza a quelli che lo crocifissero, noi attenderemo soltanto la Sua sentenza.

[Ottava questione: Alla carne nella natura unica di Cristo spetta lo stesso onore che alla Divinità?].

D. Quando voi avete detto che per l'Unione la Divinità e la Carne diventarono Una sola natura, dite forse anche che vanno così rese alla Carne anche le laudi che si rendono al Padre? chiedono (i Diofisiti).

R. E perchè non dovremmo rendergliele? Il Verbo è pari in gloria al Padre ed allo Spirito Santo. Noi ciò dichiariamo.

Perciò, quando diciamo che l'Umanità è diventata una sola natura col Verbo, rendiamo necessariamente a Lui (Gesù) pari dignità che al Padre e allo Spirito Santo. Ascolta attentamente questo mio discorso! Nell'Apocalisse di S. Giovanni (V, 11): 'Ho visto, ho udito la voce di molti Angeli, intorno al trono, e degli Animali e degli Anziani. Il loro numero era di molte migliaia di migliaia. A gran voce essi così dicevano: All'Agnello sgozzato spetta la possanza, la ricchezza, la sapienza, la fortezza, la gloria, l'onore e la benedizione. Tutte le creature che sono in terra e nei cieli e sotto la terra e nel mare, le ho tutte sentite mentre dicevano: Benedizione ed onore e gloria e potenza spettano all'Agnello che sta sul trono in Eterno! I Quattro Animali dicevano: Amen'. Ma dunque Colui che è detto (in questo passo) l'Agnello sgozzato è proprio (soltanto) un Uomo fatto della nostra carne ed ossa? Se non diventò uno col Figlio di Dio esistente prima del mondo, come mai gli si è data tutta questa altezza ed onore? Vedi, come ti ho detto, che l'Umanità, qui denominata, 'Agnello', riceve unico onore col Padre. Ed allora se non si ammette che per l'Unione unica fu la natura, tutto questo onore ed altezza non spettando che alla sola Divinità, perchè mai quindi tutte quelle schiere celesti tributerebbero tale (onore ed altezza) all'Umanità qui chiamata 'Agnello?'. Ma se per l'Unione (la Carne) non divenne Dio connaturale, poichè l'Agnello sgozzato è Dio (come ora si è visto) e (d'altra parte) la Chiesa è da Gesù che fu riscattata col Suo Sangue, da Gesù che ci ha riscattati con il Suo sangue, crocefisso in Croce —, se invece non è così, (e cioè nell'ipotesi della separazione delle due nature) come ha ardito l'Apostolo Paolo dire della Carne che fu Dio e dire del Sangue che è sangue divino (nel citato passo: ACT. XXII, 28)? Se Gesù, che fu detto l'Agnello sgozzato non è Dio, avente una natura, una volontà, una opera con Colui che è seduto sul trono, di quale onore lo si onora? E se non fosse unica la salvazione, (in quanto opera Unica della Natura Unica di Cristo) non avrebbe (l'Evangelista) forse parlato del Figlio (come Salvavatore, tralasciando di parlare invece dell''Agnello' e di 'Colui che è sul trono?'. Se, quando gli Ecclesiastici celesti gli si prosternano, non fosse Egli una sola natura, non avrebbe forse (l'Evangelista) parlato del 'Figlio', tralasciando di par-

lare dell' 'Agnello' e di 'Chi è seduto sul trono?'. Se non fosse una sola la natura, tanto che Gli si prosternano gli Ecclesiastici celesti, (l'Evangelista) avrebbe detto del 'Figlio primigenio' tralasciando di dire [dell'Agnello] e di Chi è seduto sul trono.

D. Se hai altre prove di questo stesso genere, dimmele.

R. Ecco. Nell'Apocalisse (VII, 9) si dice: 'E dopo di ciò vidi. Ecco una grande turba, che nessuno può numerare, di tutte le genti, stirpi e lingue, standο in piedi innanzi al trono, innanzi all'Agnello, rivestiti di bianche vesti, tenendo in mano rami di palma, a gran voce gridarono dicendo: la salvazione è di Chi sta seduto sul trono (e dell'Agnello)'. Il Padre seduto sul trono è Dio Padre. L'Agnello, di cui si dice (nell'Apocalisse), è Gesù che rivestì la nostra carne. Se quindi non si ammette che il Verbo e l'Umanità diventarono una natura sola per l'Unione, come mai gli diedero lo stesso onore che al Padre?

Inoltre (nell'Apocalisse, VII, 14): 'Hanno lavato le loro vesti e le hanno purificate nel Sangue dell'Agnello'. Se Gesù, qui detto l'Agnello, non fu una sola natura col Verbo, come mai il Suo Sangue purifica le vesti degli uomini? Il sangue umano sporca, non purifica.

E quando io dico che per l'Unione divenne Una (natura), non alludo a commistione, a mescolanza, a confusione; ma al fatto che fu uno, come diventano uno il corpo e l'anima. Così, provandoci che l'Umanità del Figlio divenne una con la Divinità, S. Giovanni (Apoc. VII), disse: 'L'Agnello che è in mezzo al suo trono...'. Se Gesù, per l'Unione, non divenne uno col Verbo, come mai si direbbe di Lui: 'in mezzo al trono'? Se essi (Diofisiti) separano Dio dall'Uomo ed attribuiscono distintamente a Dio alcune opere ed all'Uomo altre opere, (voglio dire) all'Uomo, di cui essi asseriscono che non diventò Dio, chi mai occuperà il Trono di Sabaoth? Ed il suo Sangue come lava e purifica le loro vesti? Chi purifica dal peccato è Dio. Quindi, se (Gesù) non diventò una sola natura ed una sola azione con il Verbo Primigenio, come mai si leverà per l'eternità col Padre? come fu detto: 'Il settimo angelo soffiò. Nel cielo vi fu una grande voce, che così diceva: Il regno del mondo è del Nostro Signore e del Messia; ed in eterno regnerà'. (Apoc. XI, 15).

Per Lui S. Pietro negli Atti degli Apostoli (II, 36) disse: 'Dunque in verità sappia ogni stirpe di Israele come Dio abbia fatto Signore e Messia questo Gesù, che voi avete crocifisso'. Hai visto dunque come il Gesù posteriore sia diventato pari e di unica natura con il Verbo anteriore, nato connaturale al Padre? Se non è diventato una sola natura, una sola volontà, un solo onore, una sola opera, come mai il regno del mondo può essere parimenti retto da Lui? E come mai gli ecclesiastici del cielo levatisi gli si prosternano? E, chiamandolo col nome di Dio, perchè Gli dicono: 'Ti ringraziamo, Dio Signore Onnipotente?'. Non è questo forse perchè Egli fu di unica natura, unica volontà, unico onore e così essi lo eguagliano al Padre in gloria?

[Nona questione: Nelle azioni di Cristo l'Agente fu uno come l'opera fu una?].

D. (I Diofisiti) dicono che la Divinità fa (in Gesù) l'opera di Divinità e l'Umanità fa l'opera di umanità.

R. I nostri avversari prima riuniscono le due nature e poi di nuovo dividono quel che hanno unito. Non è possibile ammettere che la Divinità faccia (in Gesù) l'opera di Divinità e l'Umanità faccia l'opera di umanità. Se dicono essi che è possibile, è troppo poco. Come sarebbe stato possibile la nascita di quella natura umana, che essi ammettono cresca, quando fu custodito puro il sigillo di verginità di Nostra Signora? Come l'andare sul mare quasi fosse asciutto? se non si ammette che l'agente è uno e l'opera è una. Il suo andare sul mare come se fosse asciutto è forse perchè vi sono due opere distinte? Se si trattasse di opera carnale, (il corpo umano) sul mare può forse nuotare, ma non potrebbe certo andare diritto in piedi. S. Pietro infatti, quando cominciò a camminare sul lago per ordine del Signore, non stava affogando? Di chi era quella mano che, stando Egli lontano, pure prese (S. Pietro) e lo salvò dall'affogare? Non era una mano del Suo corpo? Se in quel punto la mano del Corpo (di Gesù) e quella del Verbo non fossero state una sola, la mano carnale soltanto quale lunghezza avrebbe dovuto avere per prendere e salvare Pietro da dove stava?

Inoltre essi (Diofisiti) dicono che le due nature, per quanto unite (in Gesù), pure restarono divise. E noi chiediamo: In quale natura allora siamo stati battezzati e salvati? Se rispondono: nella natura umana, è questa un'eresia grave. Il sangue dell'uomo, non che salvare altri, è molto se salva se stesso. Ed ancora ricadrebbe loro addosso la parola che Egli disse (agli Apostoli): 'Battezzate nel Signore!' D'altra parte, se invece essi rispondono: Siamo stati battezzati e salvati nella natura divina, questa non meno è falsa asserzione. Infatti la natura divina esiste da prima del mondo. Perciò la redenzione stabilita pel mondo fu compiuta per carnale (opera). Ma la Sacra Scrittura ci insegna (insieme) che noi siamo salvi perchè Egli sparse il Suo sangue e morì in croce.

Se dicono di voler pregare, dividono allora anche la loro preghiera, rivolgendone una parte alla Divinità ed una parte alla natura umana? E, quando vogliono prosternarsi, se dicono di prosternarsi, distinguendo, alla sola natura divina, restano in debito. Se invece dicono di prosternarsi, distinguendo, alla sola natura umana, la loro prosternazione andrà all'Uomo (Gesù) e non al Dio (Verbo) chè, eccetto che a Dio, non conviene offrire prosternazioni di adorazione ad un Essere lontano. Se infine dicono di offrire una sola prosternazione ad entrambe le nature, come mai va d'accordo questa unica prosternazione a Dio ed all'Uomo, (con la loro dottrina) quando essi Lo dividono in volontà ed azione? Non è forse che essi rendono divisibile (in Cristo) l'Uomo dal Dio, mentre è Egli proprio Colui che divide? Fa attenzione a questo! Noi invece ortodossi (Monofisiti), secondo la parola del Libro Santo e la fede dei Santi Padri, crediamo che così sia avvenuto dopo l'Incarnazione: Crediamo che, come fu scritto per Lui, Cristo ebbe una Persona, una natura, una volontà, una gloria. Disse S. Giuda (I, 25): 'Egli, Dio unico, è il Nostro Salvatore. A Lui sia lode, grandezza, regno, potenza, oggi e nei secoli dei secoli. Amen'.

Ora, dacchè ti si è provato che l'unico Cristo in unica natura è uno col Padre e con lo Spirito Santo in eterno regno, ti apparirà la completa verità di quel che disse il Signore a Filippo: 'Chi vede me, vede il Padre'. La Chiesa che Nostro Signore Gesù Cristo ha riscattata col Suo Sangue da oggi nei secoli gli offre grazie ed onore. Amen.

[Decima questione: Prove che si asseriscono positive della natura unica secondo i Santi Padri].

D. Dimmi se si trova un qualche paragone, dal quale appaia chiaramente la questione dell'Unione.

R. (Dio) ti congeda un'intelligenza comprensiva! Non mi mancano certo i paragoni. Vedi! S. Cirillo, martello degli eretici, trovò un paragone col ferro e col fuoco. Sta attento! Quando il ferro entra nel fuoco, il ferro è preso dal fuoco, e non il fuoco è preso dal ferro. Nè il ferro si muta in fuoco, nè parimenti il fuoco si muta in ferro. Invece il ferro, quando si unifica col fuoco, lascia il suo colore nero e cede alla natura del fuoco. Non ha abbandonato così la sua propria natura di ferro? D'altra parte il fuoco, quando si unifica col ferro, insieme col ferro viene battuto, viene allungato, contorto, piegato, disteso. Non ha abbandonato così la sua propria natura di fuoco? Quando esso (fuoco) si unifica col ferro, distrugge la nerezza del ferro e lo fa uno con sè in calore e fulgore. Per una simile unione esso vien detto ferro incandescente. Secondo la filosofia appresa dall'abbā Yoḥannes invece esso dovrebbe esser chiamato ferro in cui è od è entrato il fuoco: e ciò non conviene.

Se parlassero per veritiere parabole agli uomini, le pecorelle di Cristo ritornerebbero alla retta via ed essi (Diofisiti) non lo vogliono; perciò si affaticano a cercare sconvenienti paragoni perchè gli uomini si sperdano, forse nella vana speranza di ottenerne ricompensa. Così (nel caso su esposto) il ferro in cui è od è entrato il fuoco, è similitudine dei simbiosi e non già di unione. Invece, quando l'immateriale si è unificato col materiale, il materiale viene chiamato col nome dell'immateriale, come abbiamo visto per il fuoco. Così quando la Divinità si unì con l'Umanità, la si chiama Verbo Incarnato non già Uomo Dio, come se si fossero incontrati (il Divino e l'Umano) per amicizia o per colleganza. Come il ferro quando si è unito col fuoco, si chiama ferro incandescente; e così si dice analogamente Verbo Incarnato.

D. Abbā Yoḥannes aveva inviato uno scritto polemico a Belāttā Walda Garimā. Costui che pure crebbe educato nella Chiesa Ortodossa (Monofisita), come mai si astenne dal rispondergli anche una sola parola, tanto per farsi vivo?

R. Perchè egli ha in uggia ora la fede dei suoi padri. Lo stipendio in talleri gli è diventato morso che gli tiene la bocca chiusa. Nel Vangelo di S. Matteo (VI, 24): ' Non potete servire insieme il Signore e l'oro ' è detto; e questo lo ha trattenuto. Inoltre nella I Epistola a Timoteo, VI, 10: ' Poichè la radice di tutti i mali è l'amore delle ricchezze, gli uomini che quelle amano furono perduti per la fede. E si sono imposti molti dolori '. Perciò l'amore delle ricchezze fu tenebra che gli velò gli occhi dalla mente e quindi non ha risposto.

D. Ho ascoltato tutte le citazioni che mi hai fatto dal Vecchio e dal Nuovo Testamento. Ma non hai anche qualche testimonianza dai Dottori se essi abbiano creduto nell'unicità della natura?

R. S. Gregorio, S. Basilio, S. Atanasio Apostolico, S. Cirillo Alessandrino, S. Giovanni Crisostomo, S. Gregorio Nazianzeno, questi hanno tutti insegnato l'unicità di natura; e, se ti volessi dare citazioni dai loro scritti, sarebbero troppe. Inoltre abbā Yoḥannes te le volgerebbe ad altro (senso) nella interpretazione. Perciò preferisco apportarti citazioni di quelle sue proprie autorità che credettero nell'unicità di natura. Primo: S. Giulio, papa che visse anteriormente al Concilio di Calcedonia, nella lettera che nell'anno 350 inviò a Dionigi, Patriarca di Alessandria, così disse [1]: « Sono rimasto molto meravigliato nel sentire che alcuni, dopo aver confessato che il Signore è Dio Incarnato, hanno seguìto l'eresia di Paolo di Samosata, aggiungendocene anzi un'altra. Essi dicono così: Primo: che (Cristo) è Dio (venuto) dal cielo; ed in Lui credono. Secondo: che Egli è un uomo (venuto) dalla terra. (Secondo loro), Uno è creatura; Uno non è creato. Uno è servo; Uno è Signore. Ora se essi si prosternano a Colui che chiamano creatura oppure si prosternano a Chi ci riscattò col Suo

[1] Il passo della lettera è citato secondo la nota raccolta intitolata in etiopico *Hāymānota Abau* ' Fides Patrum ', dove esso costituisce l'inizio del brano n. 1 di quelli attribuiti a S. Giulio Papa (Cfr. H. Zotenberg, *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1877, p. 112; S. Grébaut, *Catalogue des mss. éthiopiens de la Collection Griaule*, Paris, 1938, p. 77). Per questi presunti scritti dei Papi cfr. G. Graf: *Unechte Zeugnisse Römischer Päpste für den Monophysitismus im arabischen Bekenntnis der Väter* in Römische Quartalschrift, 1928, p. 197-233.

Sangue, sono detti eretici. Se dicono che Dio sceso dal cielo non vestì carne da Nostra Signora oppure quelli che credono che Egli per unione non fu uno con la carne di Lei, si pongono da loro stessi a sinistra (nel Giudizio). Seguendo gli eretici, essi parlano di due nature. Ma, come noi abbiamo udito, S. Giovanni rivelò invece che uno è il Signore dicendo: 'Il Verbo divenne carne'. Inoltre S. Paolo disse: 'Un solo è il Signore Gesù Cristo e per Lui tutto fu'. Poichè dunque Colui che nacque da Maria Vergine fu chiamato uno solo e tutto per Lui fu, si deve dire che una fu la sua natura ed una ipostasi, e non già dividerlo in due. Siccome l'uomo è detto di una sola natura, se essi dicono di non sapere che per l'Unione (Cristo) fu uno, debbono in conseguenza spartire anche l'unico uomo in più nature. Il corpo è stato creato dai quattro elementi ed inoltre vi sono ancora molti esponenti: carne, ossa, pelle, nervi, capelli, unghie, sangue, spirito. Benchè il numero di tutti questi (componenti) sia grande, in realtà si parla di una unica natura. E così amalogamente la Divinità e l'Umanità sono diventate per l'Unione una natura unica e non vanno divise in due. Quelli che credono nelle due nature, si obbligano in tal modo ad adorare una e non adorare l'altra; si obbligano ad esser battezzati nella natura divina ed a non essere battezzati nella natura umana. Però siccome noi siamo battezzati per la morte del Signore, una sola fu la natura. Noi crediamo (infatti così) che la Divinità, che non muore, morì nell'Umanità (di Cristo), perchè il nostro battesimo fosse nel Signore, perchè esso fosse compiuto per la morte del Signore ».

Disse poi: (1) « Siccome fu scritto: 'Il Verbo divenne carne', se uno di noi adora il Verbo, adora la Carne. Se adoriamo la Carne, adoriamo il Verbo. Così gli Apostoli adorarono il Santo Corpo e così adorarono il Verbo di Dio. E gli Angeli servirono la Carne e la adorarono sapendo che era il loro Creatore. E, quando la Vergine Maria generò la Carne che si era unificata (col Verbo), divenne vero che Essa generò il Verbo di Dio. Perciò fu veramente Madre di Dio. E quando gli Ebrei crocifissero l'Umanità (di Gesù), crocifissero il Verbo

(1) Anche questo passo è citazioue dello *Hāymānota Abau*; ed è in quel libro il sesto brauo attribuito a S. Giulio Papa.

Incarnato ». Aggiunse inoltre (S. Giulio): « Poichè Chi operava fu uno, anche l'opera fu una » ([1]).

D. Come seconda testimonianza, di chi citerai le parole?

R. Il papa Martino, che tenne il Seggio di Roma nell'anno 349. Il quinto canone del Concilio che per suo ordine fu tenuto così dice: ' Chiunque si rifiuta di credere che nel Verbo Incarnato vi fu una sola natura, come credono i Santi Padri, sia scomunicato! ' In quale Concilio Martino definì a pena di scomunica l'unicità della natura? Nel concilio tenuto ad Eritrea ([2]).

D. Non ti chiederò più altro della questione delle due nature. Quando avrò mostrato ai Cattolici tutte queste citazioni che mi hai fatto, se ne avrò risposta, verrò a portartela.

R. Sì, chiediglielo! E, se avrai risposta alle citazioni che ti ho fatto, se puoi, vieni a portarmela; altrimenti mandamela per posta. Ma non so, non mi pare che troveranno da rispondere. Potranno forse essere garantiti dai seguaci della dottrina del Figlio di grazia; ma Dio aiuti i veritieri!

[Parte III: Sulla processione dello Spirito Santo]

[Capitolo I: Storia dell'aggiunta: Filioque].

D. Abbā Yoḥannes nel suo libro ha scritto che lo Spirito Santo non procede soltanto dal Padre, ma procede anche dal Figlio. Questa dottrina è vera?

R. Abbā Yoḥannes, col dire questo, può ingannare ed indurre in errore qualche ignorante, ma non vi è dubbio che non si può dire certamente che la Sacra Scrittura lo confermi.

D. Tu credi dunque che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre?

R. Sì, secondo i dettami del Vangelo io credo che (lo Spirito Santo) procede soltanto dal Padre. Nè sono soltanto i Copti e gli Etiopi a confessare questa dottrina; ma anche le

([1]) È la frase finale del sesto brano qui sopra citato.

([2]) Ignoro da quale fonte sia stato tratto questo brano che non si trova tra gli *Anatemismata* finali dello *Hāymānota Abau* nei codici di Parigi. « Eritrea, (*Ēretrā*) è una storpiatura per « Laterano » !

Chiese Russa, Greca, Armena e Sira credono che (lo Spirito Santo) procede soltanto dal Padre, ed osservano così la parola di Nostro Signore e la definizione fatta a pena di scomunica nella città di Costantinopoli.

D. Perchè fu tenuto il Concilio di Costantinopoli?

R. Nell'anno 373 dalla Nascita del Signore, il Patriarca di Costantinopoli, l'eretico Macedonio, si levò a dire: ' lo Spirito Santo è creatura. ' Per disperdere questa eresia, 150 dottori riunitisi vinsero per le testimonianze della Sacra Scrittura e deposero Macedonio dalla carica. E così dissero, in aggiunta alla dottrina definita dai 318 (Padri del Concilio di Nicea): ' E crediamo nello Spirito Santo, Signore vivificatore, che dal Padre procede. Lo adoriamo e lo celebriamo col Padre e col Figlio '. E, per evitare che tale loro definizione venisse in prosieguo di tempo guastata da eretici, aggiunsero: ' Chi, dopo di noi levatosi, sia riconosciuto colpevole di aver tolto od aggiunto a questa dottrina così da noi definita è per noi maledetto e scomunicato '.

D. Dopo che il Concilio di Costantinopoli ebbe definito a pena di scomunica che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre, quale è l'eretico che si levò a sostenere che Egli procede anche dal Figlio?

R. Intorno alla fine dell'ottavo secolo, un eretico detto Lucio, guastando quel che i 150 dottori avevano definito e violando la loro scomunica, si levò per consiglio di Satana a dire nuovamente che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Mentre costui insegnava a Gerusalemme, S. Gregorio lo incontrò nel suo pellegrinaggio a Gerusalemme e lo rimproverò dicendogli che quella era un'eresia. Ma quello scismatico non volle ubbidire e corse a Roma. Lì seminò la sua dottrina ed i Romani lo ricevettero con onore. Di lì andò dal Re di Francia Carlo Magno; e, visto che (Carlo Magno) pel prevalere di Satana diventava favorevole a quella dottrina, gli chiese di radunare un Concilio. Ma il Re, quando udì ciò, non volle riunire il concilio e ne informò il Papa di Roma, Leone III. Leone rispose al Re dicendo che quella era eresia e nuovo scisma. Poi fece così: Temendo che nella dottrina definita nei tre grandi concili dei Santi Padri non si insinuassero aggiunte eretiche, su due tavole fece scolpire in latino ed in greco le seguenti parole: ' Io, Leone, faccio scrivere su queste due tavole questa dottrina

ortodossa perchè non sia guastata la fede anticamente rinsaldata. Che si muti una sola parola, in testo od interpretazione, dei Sacri Concili faccio divieto per scomunica e maledizione '. Le due tavole egli poi fece appendere alla soglia della chiesa di S. Pietro, perchè chi entrava ed usciva le leggesse e facesse attenzione.

D. Leone III fu il solo a tener salda questa scomunica e maledizione oppure altri Papi regnanti a Roma ne imposero a pena di scomunica il rispetto?

R. Altri (Papi) vi furono; e, se tu ne chiedi i nomi, eccoli: Benedetto III, che fu eletto nell' 856, mandò ai Patriarchi dell' Oriente una lettera in cui si dice: ' I capi del clero romano non comunicano con alcuno, eccetto che con chi osserva la dottrina definita dai Sacri Concili. E la definizione è questa: Lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre e non già anche dal Figlio, come asseriscono i figli di perdizione '. Manda questi (passi) all'abbā Yoḥannes e digli che badi, secondo la parola della Sacra Scrittura, che è maledetto colui che suo padre maledisse.

Inoltre Giovanni VIII, che fu eletto papa nell' 879, riuniti 383 vescovi, così dichiarò: ' Se alcuno ardisce esporre una nuova dottrina, che sia diversa da quella definita nel Concilio di Costantinopoli, eccetto quanto è stato dichiarato ora in nostra presenza, e sostenga che quella (nuova dottrina) è da confessare, quando sia stato provato che così egli abbia aggiunto o tolto alcuna cosa da quel che i Padri Spirituali definirono, gli toglieremo gli ordini sacri, se è un ecclesiastico; se appartiene al laicato, lo scomunicheremo e malediremo, come è stato fatto nei concili tenuti prima di noi '. Questo stabilì (Giovanni VIII).

Dunque tu che mi interroghi, come mai i nostri avversari dicono di avere la potestà del sacerdozio? Poichè il loro capo in potestà è morto scomunicandoli e dicendo che, se un ecclesiastico avesse confessato la nuova dottrina sulla processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, egli gli avrebbe tolto gli ordini sacri, allora come possono dire di avere la potestà sacerdotale? Chi gliela ha conferita? donde essi dicono di averla acquistata?

D. Perchè gli ecclesiastici nostri avversari non hanno rispettato la scomunica del loro capo (Giovanni VIII)?

R. Poichè il clima del loro paese è bello, sono diventati come gli Ateniesi; piace a loro di ascoltare ogni giorno qualche novità (Act. XVII, 21). Perciò hanno calpestato l'antica scomunica, credendola cosa leggera. E durano a ricevere le nuove dottrine trovate dopo.

[Capitolo II: Tre questioni sulla processione dello Spirito Santo]

[Prima questione: La processione della Persona dello Spirito Santo va distinta dalla concessione della grazia dello Spirito Santo].

D. Abbā Yoḥannes, per provare che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, ha citato il passo di Galat.. IV 6: 'Il Signore mandò nel vostro cuore lo Spirito del Suo Figlio'. Come va interpretato questo passo?

R. Ascoltane attentamente l'interpretazione. La Sacra Scrittura, quando accenna alla grazia ed all'opera dello Spirito Santo, alcune volte parla di: 'Spirito Santo' altre volte dice: 'Spirito'; altre volte infine dice: 'grazia'. A prova di ciò, nel Vangelo (Ioh. III, 34) così è detto: 'Poichè il Signore non dà in misura il Suo Spirito'. Ora davvero lo Spirito del Signore si potrebbe mai misurare? — No, è invece per dire che la grazia di Dio non ha limiti. Inoltre negli Atti degli Apostoli, XIX, 2 si dice: 'Avete ricevuto lo Spirito Santo quando avete creduto'. Ancora (Act. X, 44): 'Mentre Pietro teneva questo discorso, lo Spirito Santo discese su tutti quelli che lo ascoltavano e glielo interpretava'. Ed appresso (Act. X, 45) pure si dice: 'Tutti i fedeli delle genti della circoncisione venuti con Pietro si meravigliarono perchè la grazia dello Spirito Santo si era sparsa sui Gentili'.

Hai visto dunque come ti ho detto prima che, se la grazia dello Spirito Santo non fosse essa stessa designata una volta come 'grazia' ed altra volta come 'Spirito', sarebbe da intendere che lo Spirito Santo sia cosa creata e da ammettere che salga e scenda e che lo si possa misurare come il cereale delle campagne?

Ancora dice Isaia (XI, 2): 'Lo Spirito di sapienza e di intelligenza, lo Spirito di scienza e di timore, lo Spirito di forza e di consiglio'. E S. Paolo (nello stesso senso) dice: Spirito di filialità. Ora, se i nostri avversari dicono che questo è

una Persona, lo Spirito Santo di conseguenza non sarebbe più una Persona sola, ma otto o nove Persone. Davvero grandissima eresia!

D. Abbā Yoḥannes si appoggia pure per sostenere la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, sul passo di IOH. XVI, 7: ' Se io non vado, il Paracleto non verrà su di voi '.

R. Quel passo non prova affatto (quel che si asserisce). Il Signore dice (in esso), che manderà la grazia (dello Spirito Santo) e non la Persona dello Spirito Santo. Egli stesso lo ha spiegato con la Sua parola veritiera, LUC. XXIV, 49: ' Io ecco vi manderò la speranza di mio Padre '. Ora ' la speranza di mio Padre ' può significare la Persona dello Spirito Santo? Non è invece la grazia? E così, oltre il Signore stesso, quale altro maestro vuoi?

Se essi sostengono che (in questi passi) non si intende la grazia ma la Persona (dello Spirito Santo), ne consegue nientemeno che, quando gli Apostoli erano radunati nel Cenacolo di Sion ad attendere la parola del Signore, fu la Persona dello Spirito Santo che scese e restò su di loro in figura di lingue di fuoco; e quindi gli Apostoli — sta attento! — sarebbero così diventati nella loro umanità Dei connaturali.

D. Si obbietta dall'altra parte: Il Figlio disse: ' Vi manderò lo Spirito Santo '. Se lo Spirito Santo non procede da Lui, donde Egli lo manda?

R. Se essi dicono che il fatto che il Figlio abbia detto: ' Vi manderò lo Spirito Santo ' sta a provare che lo Spirito Santo procede da Lui, (noi osserviamo che) parimenti in altri passi è lo Spirito Santo che manda il Figlio. Così in Is. I, XLVIII, 16: ' Ora il Signore Iddio mi ha mandato poi disse lo Spirito Santo '. Quando poi Egli (Cristo) dice che come il Padre lo mandò così lo mandò lo Spirito Santo, diranno forse che Egli lo ha generato? E se dicono che non lo ha generato, possono pur anche cancellare dal loro libro tutte le citazioni che hanno apportato sulla processione dello Spirito Santo dal Figlio. Quando essi prendono ' Io lo manderò ' per sostenere che Egli lo genera, se così fosse, vorrebbe dire che non solo delle Tre Persone il Padre non sarebbe il fondamento, ma che tutte e tre sarebbero fondamento. Invece S. Atanasio, S. Dionigi, S. Giovanni Crisostomo e S. Cirillo ci hanno insegnato che delle tre Persone una sola è il fondamento ed è il Padre.

[Seconda questione: Quali opere sono delle singole Persone e quali della Trinità insieme?]

D. Comunque, in Ioh. XVI, 14 il Signore così disse: ‘ Colui mi glorificherà perchè da me toglierà e dichiarerà a voi ’. Essi prendono questa Sua parola a prova della processione (dello Spirito Santo) dal Figlio.

R. Come ti ho prima spiegato, la Trinità ha dalla Sua natura due opere. Una è l'opera delle Persone. Generare, nascere, procedere, viene detta. Così l'opera di una Persona non si scambia con l'opera dell'altra. Se qualcuno sostenesse invece che si scambia, ne conseguirebbe che il Padre, anzi che chiamarsi soltanto Padre, si chiamerebbe anche Figlio; ed il Figlio anzi che essere soltanto Figlio sarebbe anche Padre e si genererebbe da se stesso. Così lo Spirito Santo, secondo la loro credenza, sarebbe anche Padre e Figlio e procederebbe da se stesso. In tal modo la Trinità anzi che essere di tre Persone, sarebbe per loro di nove Persone. Quale grandissima eresia! Non c'è nessun Cristiano che prima d'ora abbia creduto ad una simile dottrina.

D. Tu hai dunque accennato ad una seconda opera della Trinità. Quale è?

R. È l'opera che le Tre gloriosissime Persone fanno unite insieme, il Figlio facendo quel che fa il Padre, lo Spirito Santo facendo quel che fa il Figlio, Padre e Figlio facendo quel che fa lo Spirito Santo, cioè: il creare, l'uccidere, il donare, il togliere, il conservare, il lasciar perire. Per convincerti di queste parole, in Ioh. XVII, 10, il Signore dopo che ebbe detto: ‘ Quel che mio è tuo e quel che tuo è mio ’ spiegò ‘ Padre Santo, custodisci nel Tuo nome questi che tu mi hai dato perchè siano uno, come noi (siamo) ’. Così (in Ioh.) XVI, 12 disse: ‘ Ho ancora molte altre cose da dirvi, ma oggi voi non potete caricarvi ancora ’; e successivamente spiegò: ‘ Quando verrà quello Spirito di verità, Egli vi guiderà alla via della verità. Egli non parla da sè stesso, ma dice quel che ode e vi dichiarerà tutte le cose venture. Egli mi glorificherà, perchè da me prenderà e vi dichiarerà ’. Questo significa che: poichè noi siamo una Persona ed abbiamo il tesoro del sapere in cui uno siamo, mentre voi oggi non potete (ancora comprendere), il giorno della Pentecoste senza paura invece direte a tutte le genti

la buona novella del Vangelo, innanzi a Re ed uffiziali, quando la grazia dello Spirito Santo dimorerà in voi. O mio illustre interlocutore, il Signore dunque non dice così che lo Spirito Santo procede da Lui, ma dice invece ' da me togliendo a voi dichiarerà '. Come possono allora dire che da Lui procede? La parola non ha persona: esce dall'intelligenza, è udita e si estingue. Se essi ammettono che tale è lo Spirito Santo, non cadono quindi nell'eresia di Macedonio di sostenere che lo (Spirito Santo) è creato?

(Terza questione: Prove che si asseriscono positive della processione dello Spirito Santo soltanto dal Padre, secondo la Scrittura).

D. Hai altre testimonianze che provino che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre?

R. Sì, ne ho testimonianze incontestabili. Il Signore in MATT. XI, 27 così disse: 'Non ognuno conosce il Figlio, eccetto che il Padre. Nè ognuno conosce il Padre, eccetto che il Figlio'. Questo disse per spiegare che soltanto il Padre è il fondamento del Figlio connaturale, Dio connaturale. Inoltre, in IOH. XVI, 28, Egli disse: ' Sono uscito dal Padre e sono venuto al mondo '. Per convincerci meglio che Egli nacque soltanto dal Padre, Egli testimoniò ancora circa la venuta del Paracleto dicendo: Io vi manderò da parte del Padre lo Spirito di verità, che è dal Padre'. E, dopo la testimonianza di Dio, quale altra testimonianza vorremo ricevere?

Il nostro celeste Maestro, Gesù Cristo, che per sapere connaturale conosce il Padre, ha detto che Egli è uscito soltanto dal Padre ed ha testimoniato che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre. E, se l'abbā Yoḥannes, calpestando la parola del Signore, violando le maledizioni e le scomuniche dei (Papi) suoi capi, cita altre parole di suoi dottori, chi lo starà a sentire, se non gli ignoranti e gli sciocchi? Una citazione dimenticata può avere due punte: ' Anzi che accettare la testimonianza degli uomini è molto meglio quella di Dio ' (I IOH. V, 9).

Inoltre poichè tu ti persuada del tutto che lo Spirito Santo procede solo dal Padre, te ne porterò ancora tre prove: *Prima* Come Nostro Signore Gesù Cristo ci insegnò con la Sua parola

veritiera ed Egli è il dottore ed il definitore della nostra fede e ne è il primo testimonio: ' Io pregherò il Padre ed Egli vi darà a sostegno un altro che sia con voi in eterno' (IOH. XIV, 16).

Seconda. ' Ma lo Spirito Santo che il Padre vi manderà a sostegno in mio nome, vi insegnerà tutto e vi farà ricordare tutto quanto io vi ho detto '. (IOH. XIV, 26).

Terza. ' Ma quando verrà il Paraclito confortatore, Egli che dal Padre procede, lo Spirito di verità, che è dal Padre, testimonierà per me '. IOH. XV, 26.

Così dunque fratello mio, il Nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo nel primo di questi passi rivela che Egli pregò il Padre di concedere la grazia dello Spirito Santo, poichè non si concede la Persona. Nel secondo passo Egli testimoniò che l'invio dello Spirito Santo è dal Padre soltanto. Nel terzo passo Egli ci persuade che la processione ab aeterno dello Spirito Santo è dal Padre soltanto. Ciò basta a chi è pronto ad ascoltare la parola divina ed a chi cercherà la retta dottrina in questi tre passi e negli altri sopra citati.

[Parte IV: Della generazione dell'anima].

[Il traducianesimo]. (1)

D. Donde è creata l'anima dell'uomo?

R. Essa viene creata, per ordine di Dio, (togliendola) dal padre e dalla madre. Il Signore, dopo che ebbe creati Adamo ed Eva, li benedisse dicendo: ' Aumentatevi e moltiplicatevi e riempite tutta la terra! ' Questa benedizione permarrà sin che il mondo esisterà. S. Paolo negli Atti degli Apostoli (XVII, 26) così disse: ' Egli creò da un sol uomo tutte le genti, perchè vivessero su tutta la faccia della terra '. S. Paolo allude così non alla sola carne, ma anche all'anima.

D. I nostri avversari, tuttavia, sostengono che il Signore, dopo che ha creato l'anima dal nulla, la unisce con la carne che il padre e la madre hanno generato.

R. Se fosse come essi dicono, quale sarebbe il vantaggio? Non è possibile, ma se mai fosse: il Signore perchè sarebbe

(1) Per il traducianesimo cfr. qui sopra l'introduzione p. 50-51.

disceso dal cielo? Perchè avrebbe rivestito la carne? E perchè sarebbe stato crocefisso? Non fu forse per salvarli dal debito di Adamo?

Ed il debito di Adamo quale è se non la morte dell'anima? Quindi se la nostra anima non fosse creata, per ordine di Dio, (togliendola) da Adamo ed Eva, come ci raggiungerebbe il debito di Adamo?

Inoltre sappi che ogni uomo nasce della natura di suo padre e sua madre. Il Creatore e Dio, Egli soltanto creò senza causa dal nulla Adamo ed Eva, ma noi invece, siamo creati avendo a causa nostro padre e nostra madre. Comunque Chi ci crea è sempre Dio per la parola che pronunziò: 'Aumentatevi e moltiplicatevi!'

Che Dio crei il corpo e l'anima, lo dice Giobbe (X, 8): 'Le tue mani mi fecero, mi plasmarono intorno'. Ed appresso (X, 9): 'Come il fango mi creasti'; ed ancora (X, 10): 'In verità non mi hai forse fatto scorrere come latte? E come quagliato non mi hai fatto coagulare?'. E poi (X, 11): 'Mi hai rivestito di carne e di pelle; e mi hai fortificato di ossa e nervi'. Ora come in tal modo è Dio che crea la carne per la causa di nostro padre e di nostra madre, così analogamente Egli crea l'anima ex patre et matre. Ps. XXXIX, 5: 'Tu mi creasti e ponesti su di me la tua mano' E Ps. XIX, 73: 'Le tue mani mi fecero e mi plasmarono'. Geremia, ancora, I, 5: 'Prima di formarti nell'utero, ti conobbi'. Invece i nostri avversari sostengono che (Dio) crea altronde l'anima e poi la porta ad unirsi con la carne. Ma così, poichè evidentemente l'anima verrebbe creata in stato di purità, che mai avrebbe commesso per avere in sè la colpa di Adamo? In tal modo così non è da Adamo che essa sarebbe derivata; ed allora come (il Signore) la condannerebbe al debito di Adamo? Dio è giudice giusto. Punirebbe Egli per la colpa di Adamo l'anima che da Adamo non discendesse? E non equivale questo a dire dunque che Cristo morì invano?

Inoltre è detto (nella Scrittura) che il Signore, dopo che creò Adamo, su di lui soffiò lo spirito di vita. Poi creò Eva da una costola di lui. Tuttavia noi diciamo che la creò; eppure la Sacra Scrittura non ci dice che Egli abbia soffiato su di lei lo spirito di vita.

Comunque non si sostiene (da noi) che, poichè l'anima è creata ex patre et matre, essa viene propagata col seme. Come il materiale si propaga dal materiale, così l'immateriale dall'immateriale. Sta attento a questo!

[**Parte V: Del primato di Pietro**]. Cinque questioni.

[Prima questione: La pietra della Chiesa e l'Apostolo Pietro o Gesù?]

D. Si dice che il passo: ' Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli ' significa che Pietro è il Capo degli Apostoli. È vero?

R. La vera autentica pietra è Gesù Cristo. Come lo stesso S. Pietro attestò negli Atti degli Apostoli (IV, 11): ' Egli è la pietra che voi costruttori spregiaste e fu in testa dell'angolo '. E poi anche nella sua prima epistola (I Petr. II, 6): ' Ecco ho posto in Sion una pietra angolare, eletta, venerabile. Chi crede in essa non sarà confuso '.

Egualmente il dottore delle genti, S. Paolo, nell' Epistola ai Romani (Rom., IX, 33) così disse: ' Ecco io porrò in Sion la pietra dell'inciampo. Chi crede in Essa nel giorno del dubbio non sarà confuso '. E poi: I Cor., I, 4: ' Tutti bevvero quell'unica bevanda spirituale. Chè bevvero da quella pietra spirituale che li aveva insieme seguiti; e quella pietra è Cristo ',

Tutte queste sante testimonianze provano che il fondamento della nostra fede e della Chiesa è uno solo: Gesù Cristo. Egli è vita per i credenti, pena per i negatori. E perchè noi invece dovremmo dire che Pietro è la pietra di fondazione nella nostra fede?

Se tu ora mi domandi perchè il Signore allora gli disse: ' Tu sei la pietra ': (anzi tutto) ciò non vuol certo dire che S. Pietro abbia mutato la sua umanità e si sia trasformato in pietra. Vuol dire piuttosto che (S. Pietro) ebbe fede al cospetto del Signore e fede forte; alludendosi a quel che egli aveva detto: ' Tu sei Cristo, figlio del Dio vivente '. Ciò noi non diciamo perchè abbiamo in uggia S. Pietro e non già perchè egli non sia il nostro padre; ma lo diciamo solo per far conoscere che coloro che si dichiararono successori di Pietro non hanno il primato. Se essi obbiettano che, Cristo

essendo il primo fondamento della fede, il secondo fondamento ne è S. Pietro, vogliono con ciò rendere Pietro compartecipe di Cristo? Od insinuano che (Pietro) Lo aiutò? S. Paolo, che per comando di Cristo fu eletto dottore delle genti, nella sua Epistola agli Efesii (EPH. II, 20) così dicendo ci insegna ehe la Chiesa di Cristo non è stata edificata avendo Pietro a fondamento: ' Voi, edificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, sul fondamento di Cristo che Egli stesso fu la pietra angolare '. Inoltre: I COR. III, 11: ' Nessuno può porre un altro fondamento, diverso da quello già posto, che è Gesù Cristo '.

E, quando S. Paolo così ci dice che nessun altro fondamento ha (la Chiesa) eccetto che quello di Cristo, significa osare invano contro la parola dello Spirito Santo — fa attenzione! — il dire che, invece di Cristo, il fondamento fu Pietro. Negli Atti degli Apostoli (ACT. IV, 12) è detto: ' Non c'è in nessun altro salvezza; non c'è sotto il cielo altro nome dato ad uomo in cui convenga esser salvi '. Noi quindi ci salviamo perchè a fondamento della fede è Gesù Cristo. Come porremmo una ben vana speranza di salvezza in altro fragile fondamento? Sarebbe per noi un grande tradimento rinnegare il Creatore e stringersi alla creatura.

[Seconda questione: Pietro ebbe mai il primato fra gli Apostoli ?].

D. Nell'Evangelo di S. Luca (LUC. XXII, 31) il Signore disse: ' Simone, Simone, ecco Satana ha desiderato di ventilarvi come grano. Ma io ho pregato perchè la tua fede non si estingua. E tu, quando sarai tornato, fortifica i tuoi fratelli! '. Questo passo si invoca per sostenere che Pietro è il Principe degli Apostoli ed i suoi successori hanno il primato fra i Vescovi. Questo è vero o falso?

R. Ciò è affatto falso. Lo si dice per ragioni di persone e non di causa di S. Pietro. S. Pietro stesso, egli che udì parlare il Signore, non disse mai di essere il Principe (degli Apostoli). Anzi nella sua prima epistola così spiegò (I PETR. V, 4): ' Quando il Principe dei Pastori apparirà, voi riceverete la Corona immarcescibile '. E qui chi è il Principe dei Pastori? Diranno forse che è S. Pietro? No, noi invece di-

ciamo che il Principe di tutti i Pastori è Gesù Cristo, secondo la parola della Scrittura. Quando dunque S. Pietro stesso testimoniò dicendo di essere uno dei Pastori, il cui Principe è uno solo: Gesù Cristo, si vuole invece contro la sua volontà farlo a forza Principe (degli Apostoli). Ma Pietro, per quanto lo vogliano persuadere di ciò, non accetta; chè lo Spirito Santo, che in lui dimorò, fa che egli non parteggi per la menzogna. Nostro Signore Gesù Cristo non è una Divinità che consenta gli si faccia violenza.

D. E come è che (Gesù) disse (a Pietro): ' Tu quando sarai tornato, rafforza i tuoi fratelli? '

R. Il Signore, togliendo a parte S. Pietro dai suoi fratelli, gli dice: ' Simone, Simone! ' e, sapendo che solo lo rinnegherà, lo esorta: ' Simone, non fidarti delle tue forze! Sta attento a non restare giù caduto nella fossa della negazione. Satana ti tenterà; bada! Non vantarti tanto! '. Così poi gli dice: ' Io ho pregato per te perchè la fede non ti venga meno ' e glielo dice per esortarlo a non restare giù caduto nella fossa della negazione, fidando troppo in sè stesso. Gli aggiunge infine: ' Rafforza i tuoi fratelli! ' perchè egli (Pietro), udendo la parola del Creatore, rafforzi se stesso; e gli altri Apostoli, udendola come l'aveva udita lui, si rafforzino (a loro volta). Ma ciò non vuol dire il primato. Quando (Gesù) disse quelle parole, non era il tempo di dare o togliere cariche. Se si fosse trattato (allora) del primato, Pietro, udite (quelle parole), non avrebbe risposto: ' Signore, io sono pronto ad andare con te a tormenti e morte '. Anzi, trattandosi di un primato (accordatogli), (Pietro) lieto ne avrebbe ringraziato (il Signore) e ne avrebbe dato notizia ai suoi fratelli; non ne avrebbe dunque (tratto motivo di) dolore.

Ascoltami ancora attentamente! Il Signore per chi mai pregò (secondo il passo di Luc. XXII, 31)? Forse per il solo Simone? No, anzi per tutti gli Undici (Apostoli). In S. Giovanni è detto (Ioh. XVII, 9): ' Io prego per loro, non prego per il mondo. Per quelli che tu mi hai dati, perchè sono tuoi '; ed appresso (Ioh. XVII, 11): ' Padre mio santo, custodisci nel tuo nome questi che tu mi hai dato perchè siano uno, come Noi (siamo) '. E (Gesù) prega (forse così) che essi siano ' uno, come Noi ', significando che di essi (Apostoli) uno è il Principe e gli altri sono subordinati? Anzi il fatto che Egli

dice ‘ come Noi ’ non prova invece la parità fra essi (Apostoli)? Nella Santissima Trinità, infatti, non vi è più grande nè più piccolo. E così anche (interpretando il ‘ come Noi ’) fra gli Apostoli non vi è Principe tra loro nè subordinati. Il Signore l'ha spiegato dicendo che Principi e subordinati sono opere della carne.

Ma perchè tu meglio ti persuada della parità fra gli Apostoli, molto tempo prima che essi fossero creati, nel Salmo XLV, 17 fu vaticinato (degli Apostoli): ‘ Tu li costituirai Principi su tutta la terra ’. Ti pare che (il Salmista) così accenni al Primato di Pietro ed alla subordinazione degli altri?

Poi in Is. XXXII, 1 si dice: ‘ Ecco il re regnerà in giustizia; e gli uffiziali governeranno in giudizio ’. Passare oltre queste testimonianze del Signore, di Davide, di Isaia e sostenere il primato di Pietro vuol dire quindi contro la parola divina.

[Terza questione: S. Marco fu mai sottomesso a S. Pietro?]

D. ‘ S. Marco era figlio di S. Pietro. L'erede di Marco deve quindi obbedienza all'erede romano di Pietro ’ si dice ancora.

R. Stupisce questo detto. Avendo asserito il primato (di Pietro), poi mi poni questa questione? Se esistesse questo vaneggiato primato, esso converrebbe piuttosto a S. Giacomo, fratello del Signore e presule della metropoli di Gerusalemme, terra di Dio. E, dopo S. Giacomo, converrebbe subito al suo figlio primogenito S. Marco ed all'erede di lui e cioè al Patriarca di Alessandria. Non spetterebbe certo a chi si dice erede di Pietro. Se si invoca l'asserzione che Marco non fu il figlio primogenito di Pietro, S. Pietro stesso nella sua prima epistola (I Petr. V, 13) così disse invece: ‘ Vi saluta la Chiesa di Babilonia che con voi fu eletta Marco mio figlio ’. Ma del resto il paese, in cui S. Pietro prima stabilì il suo seggio predicando per sette anni il Vangelo, è Antiochia e non Roma, come ci dice la storia della Chiesa. Se quindi, come si sostiene, vi fosse un primato, spetterebbe diventare Principe dei Vescovi al presule di Antiochia, primo seggio di S. Pietro. C'è da suggerire che la pretesa al primato sia dunque esaminata in giustizia davanti al Sovrano di Costantinopoli contro il primo successore di Pietro, il Patriarca

Antiocheno. Ma il primato su Alessandria è irraggiungibile, qualunque cosa si faccia, sin che il mondo dura.

[Quarta questione: Pietro fu Vescovo a Roma o ad Antiochia?]

D. Come ardisci tu contestare che il Pontefice Romano sia l'erede di Pietro?

R. Non è ardire, ma corrisponde anzi alla storia. Sta a sentire! Il primo che ebbe la carica di Vescovo di Roma aveva nome Lino. Egli fu investito dalla sua carica da S. Paolo e non già da S. Pietro. Dopo la morte di Lino, (S. Paolo) nominò loro un secondo Vescovo. Ora, mentre S. Paolo nominava due Vescovi in Roma, S. Pietro dove era mai andato? E se, come si asserisce, S. Pietro fosse stato il Vescovo di Roma, come avrebbe osato S. Paolo di intromettersi nella predicazione del suo Capo e nominare due Vescovi? Inoltre il nostro comune maestro è la Sacra Scrittura. (Essa dice che) S. Pietro fu preposto ai circoncisi e non agli incirconcisi (Gal. II, 8). Ai Gentili invece fu preposto S. Paolo. Perciò appunto (S. Paolo) predicò ai Gentili di Roma e per rafforzarli nella fede scrisse loro un'epistola. Che prima di Paolo nessun altro Apostolo sia giunto a predicare a Roma è detto in Rom. XV, 20: ' Così io mi sforzo di predicare il Vangelo dove non fu prima nominato il nome di Cristo per non edificare su fondamenta altrui '. E subito appresso (Rom. XV, 21): ' Però, come fu scritto: Quelli, cui non è giunta notizia, vedranno e quelli, che non hanno udito, comprenderanno '.

S. Pietro venne a Roma soltanto a morire e non per predicare. Te lo proverò. Quando S. Paolo, incarcerato per aver predicato il Vangelo, appellò a Cesare ed andò per l'appello a Roma, negli Atti degli Apostoli (XXVIII, 15) si dice: ' Allora i fratelli, avendo udite le nostre notizie, uscirono a riceverci al Mercato Appio. Quando Paolo li vide, ringraziò il Signore e si confortò '. Quindi, o mio interlocutore, sta attento a questo! Se S. Pietro fosse prima stato Vescovo di Roma, come avrebbe potuto fare a meno di uscire a ricevere un dottore come S. Paolo e suo fratello in apostolato che arrivava così (a Roma) prigioniero? E se non avesse potuto perchè vecchio ed infermo, non mi pare che avrebbe mancato di mandare qualcuno ad accogliere (Paolo). Si obiet-

terà che (Pietro) era in Roma ma non ricevette (Paolo) essendo egli il Capo. Ma anzi tutto Pietro non era orgoglioso come altri; e, del resto, come ti ho detto, egli non era andato a Roma a predicare. Tu hai detto che abbā Yoḥannes conosce bene la storia; dunque chiedigli se c'è un solo documento che attesti come S. Pietro, eccetto che il giorno della sua morte, abbia mai insegnato in Roma e vi abbia nominato Vescovi.

[Quinta questione: Chi è il Capo della Chiesa se non Cristo?]

D. Poi ancora dicono di essere i Capi della fede.

R. Vedi dunque che (la tesi del primato) non è un tentativo di glorificare S. Pietro, ma piuttosto di sostituirsi al magistero di Cristo. S. Paolo nell'epistola agli Ebrei (XII, 2) dice infatti: ' Guardiamo al Capo della nostra fede ed al compitore di essa, Gesù '. S. Paolo, che imparò parola per parola dal Signore, disse dunque che Gesù è il Capo della nostra fede. Ed, insegnandoci così S. Paolo, noi potremmo abbandonare il Capo della nostra fede, Gesù, che ci ha riscattati col Suo Sangue e salvati con la Sua morte? Chi ci salverebbe allora dalla sentenza di Gesù Cristo?

Nè si può ammettere che Capo della Chiesa sia altri che Gesù e che credendo nel primato di altri (che di Gesù) ci si salvi, perchè ciò è smentito proprio da S. Pietro che si suol prendere come autorità dai nostri avversari. Infatti negli Atti degli Apostoli (X, 42) Pietro dice: ' Egli ci ha comandato di insegnare al popolo e testimoniare che Quegli è Colui che il Signore ha scelto a giudicare i vivi ed i morti '. E subito dopo: (X, 43): ' Tutti i Profeti testimoniano di Lui che chiunque crede in Lui avrà nel Suo nome la remissione dei peccati '. E noi, avendo ottenuto il perdono dei peccati nel nome di Gesù Cristo, che vorremmo trovare credendo dopo in uomini?

D. Si dice ancora che S. Cirillo (di Alessandria) fu posto a capo del Concilio di Efeso dal (Pontefice) Romano S. Celestino.

R. Nemmeno Celestino Romano stesso pretese mai di essere il Capo (della Chiesa), nè prima lo pensò chè non aveva alcun spirito di superbia. Egli aveva mandato due Vescovi ed un sacerdote con una sua lettera per conoscere il giudizio che sarebbe stato preso contro Nestorio, e, dopo i saluti, così diceva (nella lettera): ' Non dubito che voi onore-

rete i miei inviati quando saranno giunti a voi. Tutto quanto definirete circa la fede sarà tranquillità per la Chiesa '. Perchè egli aveva mandato i due Vescovi ed il sacerdote a conoscere quel che sarebbe stato deciso contro Nestorio? Non avrebbe invece, come dicono (i nostri avversari) scelto e mandato (ad Efeso) un Capo (del Concilio)? Ed allora anzi che dire nella sua lettera di onorare i suoi inviati avrebbe detto di onorare Cirillo e di nominarlo a Capo (del Concilio). Il fatto che egli abbia mandato i due Vescovi con la lettera prova che egli non fu a nominare Cirillo. E poi, quando le lettere di Celestino e di Cirillo furono lette al Concilio, i Padri là presenti li lodarono in parità dicendo: ' Celestino è un nuovo Paolo. Cirillo è un nuovo Paolo '. Questa parità loro data in onore prova l'eguaglianza dei due (Presuli di Roma e di Alessandria); e non ha nemmeno un indizio lontano del preteso primato romano.

Da veri cristiani dirigiamoci dunque alle virtù e consideriamo l'ambizione come privilegio di Satana. Chè non è per le dispute di primato che si ottiene il regno dei cieli, ma con la retta fede e la pratica delle buone opere.

[Parte VI: Della storia del santo Dioscoro e del Concilio di Calcedonia]

D. Abbā Yoḥannes scrive che Dioscoro ed Eutiche ebbero una sola dottrina.

R. Dio ce ne liberi! Chi farà coincidere così la luce con le tenebre e chi farà una la menzogna con la verità? Eutiche, monaco di Costantinopoli, insegnava questa dottrina, come ti ho prima spiegato: La Carne del Signore fu immateriale; il dolore non la toccò. Allora un nestoriano di nome Eusebio accusò (Eutiche) presso il Patriarca di Costantinopoli, Flaviano. Flaviano, riuniti trenta Vescovi, scomunicò Eutiche. Avendolo scomunicato pensarono di aver annientato l'eutichianesimo e per loro conto ritornarono all'eresia nestoriana delle due nature. Ma, d'altra parte, quel tale Eutiche ricorse al giudizio dell'Imperatore Teodosio, sostenendo di essere stato scomunicato senza colpa.

Inoltre scrisse al (Papa) Leone, analogamente dicendo che Flaviano lo aveva scomunicato senza colpa. E Leone,

udito ciò, gli mandò questa risposta: « Giunga al venerabile figlio Eutiche. Sin che io non avrò indagato i motivi della tua questione e non te l'avrò sistemata, fatti coraggio e sta saldo nella dottrina tua! ». Come ti ho fatto osservare sopra, nel capitolo VII, mentre (il Papa) Leone inviò una parola di incoraggiamento ad Eutiche, perchè mai ora (il nostro avversario) Abbā Yoḥannes asserisce ingiuriosamente che Dioscoro fu lo scudo di Eutiche? L'oppresso Dioscoro, invece così risponde con (le parole di) Davide: 'Essi maledicono e tu benedici! Siano insieme confusi quelli che si sono levati contro di me! Ed il tuo servo sia letificato!' (Ps. CVIII, 28).

Quando Teodosio intese questo (appello di Eutiche) convocò (i Patriarchi): Dioscoro di Alessandria, Giuliano di Gerusalemme, Damiano di Antiochia, Stefano di Efeso. Questi convenuti, e riunitisi poi con (altri) 107 Vescovi, intimarono a Flaviano di Costantinopoli di comparire (al Concilio) e spiegare i motivi della scomunica di Eutiche. Flaviano rifiutò di comparire e mandò a chiedere appoggio per salvarsi, a Leone, (Pontefice) Romano. E Leone, come aveva già incoraggiato Eutiche, così allora incoraggiò Flaviano. Perciò Flaviano si astenne dal comparire al concilio. Quindi i 107 Vescovi congregati, insieme col santo Dioscoro, convocarono Eutiche e gli chiesero di esporre la sua dottrina. Ma Eutiche, celando in petto la sua eresia, dichiarò: 'La mia fede è quella dei 318 Padri (del Concilio di Nicea); « Crediamo in un Dio solo »'; e continuò così (a recitare il Simbolo Niceno) sino anche alle parole: 'Soffrì, morì, fu sepolto e resuscitò'. Così egli confessò innanzi al Concilio e concluse di non aver detto alcuna eresia. Dioscoro allora chiese ai Vescovi congregati il loro parere. Giuliano di Gerusalemme disse che poichè la fede professata innanzi a loro da Eutiche era quella dei 318 (del Concilio di Nicea) conveniva proscioglierlo dalla scomunica e riammetterlo alla sua carica. Damiano di Antiochia dichiarò che già da prima egli non aveva scomunicato Eutiche che per l'invito di Flaviano; e che la professione di fede presentata per iscritto da Eutiche (al Concilio) era quella definita nel Concilio di Nicea. Analogamente Stefano di Efeso disse di ammetterlo nella comunione dei fedeli; e, dopo di lui, Palazio di Cesarea giudicò di doversi accogliere l'appello (di Eutiche). Quindi gli altri Padri, congregati dai diversi

paesi, così giudicarono. Dopo che ebbero giudicato, si levò il santo Dioscoro e dichiarò che, tale essendo il loro giudizio, egli (Dioscoro) accettava la decisione del Sacro Concilio e pronunziava il proscioglimento di Eutiche dalla scomunica e la sua restituzione in carica.

Poi si presentarono al Concilio i monaci eutichiani e reclamarono per la scomunica loro inflitta da Flaviano senza che essi avessero saputo nemmeno la loro colpa. Il santo Dioscoro disse che avrebbe esaminato la loro questione insieme col Concilio e li invitò a dichiarare la loro dottrina innanzi al Concilio. I monaci dichiararono di credere nella fede definita dai 318 (di Nicea) e dai 150 dottori riunitisi successivamente (nel Concilio) di quella città di Costantinopoli. Il santo Dioscoro chiese loro: ' E, per quanto concerne Nostro Signore Gesù Cristo, voi credete nella dottrina di S. Atanasio, di S. Cirillo, di S. Gregorio e degli altri Santi Padri? '. I monaci risposero affermativamente. Dopo questa loro dichiarazione, Giuliano di Gerusalemme fu del parere che convenisse riammetterli nella comunione dei fedeli, poichè essi credevano nella dottrina ortodossa. Ed il resto dell'assemblea si associò a questo giudizio.

Infine il santo Dioscoro disse che, esaminata la dottrina di Eutiche e dei suoi monaci e ritenuto che essi fossero da riammettere nella comunione dei fedeli, conveniva esaminare allora la dottrina cristologica di Flaviano e quindi lo convocò. Interrogato Flaviano innanzi al Concilio, apparve che egli credeva nella dottrina nestoriana delle due nature. Allora i 107 Vescovi congregati, insieme col santo Dioscoro e con i sei Patriarchi, scomunicarono Flaviano, lo deposero dalla sua dignità ecclesiastica, e definirono la questione scomunicando chiunque non ammettesse l'unicità di natura nell'Unione nel Verbo Incarnato, come S. Cirillo e S. Atanasio.

D. Quanti Concili voi accettate?

R. Noi accettiamo solo tre grandi Concili. Il primo è quello dei 318 dottori che si riunirono a Nicea a causa dello scisma sollevato da Ario che professò: Il Figlio è creatura. Il secondo è quello dei 150 dottori riunitisi a Costantinopoli a causa dello scisma sollevato da Macedonio che professò: lo Spirito Santo è creatura. Il terzo è quello dei 200 dottori che con S. Cirillo si riunirono in Efeso a causa dello scisma

di Nestorio che professò: In Cristo furono due Persone e due nature.

D. Perchè voi non accettate il Concilio di Calcedonia?

R. Noi non accettiamo quel Concilio perchè esso fu fatto per compiere la volontà di uomini. Prima, nei tre grandi Concili, la dottrina definita in quello di Nicea fu accolta in quello di Costantinopoli; e la dottrina definita in quello di Costantinopoli fu accolta ed anzi rafforzata a pena di scomunica in quello di Efeso. I Padri di Efeso, avendo definito per volontà dello Spirito Santo, come Nostro Signore Gesù Cristo dopo l'Unione fu una Persona ed una natura, dissero: D'ora in poi se alcuno si levi a sostenere una nuova dottrina differente da questa che unanimi abbiamo definito: se è un ecclesiastico, sia dichiarato decaduto dagli ordini sacri; se è un laico, incorra nella nostra scomunica e maledizione! Tale dottrina così definita a pena di scomunica e maledizione (noi accettiamo); quella che successivamente Marciano il Nestoriano e Pulcheria, la quale violò la legge e gettò via l'abito monacale, definirono per le arti di Leone (Papa) e che non si giustifica con la Sacra Scrittura, noi non accettiamo.

Inoltre (a Calcedonia) essi espulsero, temendo di essere battuti da lui nella discussione, il santo Dioscoro, figlio (spirituale) di S. Cirillo e di S. Atanasio ed accolsero invece due dichiarati eretici e scomunicati nel Concilio di Efeso: Eusebio, il patrono di Nestorio, ed il dottore nestoriano Teodoreto. E così ripeterono la proposizione delle due nature. Quindi noi non accogliamo quel Concilio.

D. Se fu soltanto Dioscoro a non accettare la dottrina che i 336 (Padri) di Calcedonia rinsaldarono, se ne deduce necessariamente che egli era lo scismatico e gli altri invece gli ortodossi. Questo ci viene obbiettato.

R. Lascia andare! Lascia andare! Non avvilire il tuo linguaggio! Presso il Signore il numero non ha importanza. Considera attentamente le testimonianze che te ne dò! Al tempo di Noè, quando (il Signore) volle per le acque del Diluvio distruggere il mondo, non fu soltanto Noè con otto persone che si salvarono? E, quando gli Israeliti, essendo nel deserto, chiesero ad Aronne di fabbricare il vitello d'oro, dopo che lo ebbero fabbricato, tra i seicentomila e più Israe-

liti che erano usciti dalla terra di Egitto soltanto Mosè e Giosuè si astennero dall'adorare quel vitello d'oro cui tutti gli altri, pur essendo (quel vitello d'oro) opera umana, si prosternavano. Ti pare dunque che il numero abbia grande importanza? Mosè e Giosuè erano in numero soltanto due; ma li chiameresti tu scismatici solo perchè non si associarono alla maggioranza del popolo? Non mi pare. Anzi in questo nostro mondo non sono forse i peccatori più numerosi dei giusti e la paglia più numerosa dei frutti?

Inoltre S. Paolo, nella sua seconda epistola a Timoteo (II Tim. IV, 16) così dice: ' Nella mia prima difesa nessuno fu accanto a me; ma ognuno mi abbandonò '. Diremo che S. Paolo, perchè rimase solo, aveva torto? E così il santo Dioscoro non può esser dichiarato in torto soltanto perchè fu solo. Del resto, lo stesso Dio Signore aveva prima attestato che la dottrina ricevuta in Egitto, dove il santo Dioscoro aveva il suo Patriarcato, era quella vera.

D. Il Signore ha testimoniato per la dottrina dell'Egitto?

R. E come no? Ecco, perchè tu non creda ad una menzogna: Is. XIX, 19-20: ' In quel giorno l'altare del Signore sarà nel mezzo della terra di Egitto. E la colonna del Signore ai confini di esso (Egitto). Questo sarà segno e testimonio del Signore, Dio degli eserciti '. Ed appresso (Is. XIX, 21): ' Ed il Signore sarà conosciuto dall'Egitto. Gli Egiziani conosceranno il Signore in quel giorno. Lo adoreranno con sacrifici di vittime ed offerte di cereali. Ed al Signore faranno voti e li doneranno '. Gli invidiosi che contestano l'ortodossia della dottrina dell'Egitto vedono così la loro invidia distrutta da questo passo di Isaia. Se sulla dottrina dell'Egitto vi fosse dissenso, con quale fede gli Egiziani presenterebbero offerte al Signore? E, se la loro dottrina non fosse ortodossa, come accoglierebbe il Signore le loro offerte? Come udirebbe i loro voti? Nessun Cristiano può dunque smentire questa testimonianza del Signore, eccetto chi si unifichi con il demonio odiatore del bene.

Ora ascolta la testimonianza finale del Signore, mandala poi ai nostri avversari e, se troveranno essi da replicare, fammelo sapere! Questa è la testimonianza cui alludo: (Is. XIX, 25): ' Essi, cui benedisse il Signore Dio degli eserciti dicendo: Gli Egiziani sono il popolo mio benedetto '.

Che significa qui la parola ' benedetto ' se non che la loro fede è ortodossa e salda? Se non fosse ortodossa, come avrebbe potuto il Signore dire: ' Gli Egiziani popolo mio benedetto '? Come ricevere le loro offerte, ascoltare i loro voti? Infatti (Ps. CXL, 5): ' L'olio del peccatore non mi ingrasserà il capo '. E, mentre così Davide ancora rifiutava i doni dei peccatori, il Signore che scruta e conosce i cuori e le reni, se sapesse che la dottrina dell'Egitto fosse storta, accoglierebbe le offerte degli Egiziani, ne ascolterebbe i voti, li direbbe popolo suo benedetto? E questa testimonianza fu detta per la parola divina soltanto all'Egitto, non a qualunque popolo. La testimonianza divina supera le testimonianze umane. Sia sempre più glorificato il Signore che ci ha fatto cominciare e ci farà finire (questo lavoro)! Amen.

[**Parte VII: Dei precetti degli Apostoli**].

D. Quanti sono i comandamenti degli Apostoli?

R. Sono molti; però i principali sono questi: Onorare la domenica ed andare in chiesa ad ascoltare la Messa. Rispettare le feste del Signore. Confessare i propri peccati. Ricevere l'Eucarestia. Digiunare la Quaresima, la Settimana Santa ed il mercoledì ed il venerdì (di ogni settimana).

D. Perchè gli Apostoli prescrissero di onorare particolarmente la domenica?

R. Primo motivo: perchè (in quel giorno) il Signore mandò agli Apostoli lo Spirito Santo nella festa dei Cinquanta Giorni: la Pentecoste. Poi (la domenica) fra tutti i giorni fu detta: Giorno del Signore ' (Apoc. I, 10).

D. Quali sono le feste di precetto della Chiesa?

R. L'Annunciazione; il Natale; l'Epifania; le Palme; la Resurrezione; l'Ascensione; la Pentecoste, in cui lo Spirito Santo scese sugli Apostoli; la Trasfigurazione: queste sono le feste che siamo obbligati a rispettare. Le rispetteremo lieti in adorazione di Dio e pensando costantemente alla bontà che il Signore ci ha dimostrato.

D. Vi sono altre feste che dobbiamo rispettare?

R. Sì. Vi sono le feste di Nostra Signora. Vi sono poi quelle dei Martiri, dei Santi, degli Angeli. Noi rispettiamo quelle feste per venerarli e guadagnare la loro benedizione.

D. Chi è che ci ha ordinato di venerare i Santi?

R. Il Signore. (Matt., X, 41-42) Egli così disse: 'Chi riceve un profeta in nome di profeta avrà la mercede di profeta. Chi riceve un giusto in nome di giusto avrà la mercede di giusto. Chi darà un sol calice di acqua fredda ad uno di questi minimi: in nome di discepolo, io vi dico in verità che non gli mancherà mercede' Per questo noi veneriamo i santi.

D. Se una persona in angustie supplica i Santi, i Martiri, gli Angeli, essi possono intercedere per lui presso il Signore?

R. Sì, intercedono. Quando gli Israeliti uscirono dall'Egitto ed erano nel deserto, si fecero un vitello d'oro e gli si prosternarono prendendolo a loro divinità. Il Signore allora pensò di distruggerli e così disse a Mosè: Ora lasciami! Si accenda su di loro la mia ira e che io li distrugga! Quanto a te, ti farò capo di un gran popolo. Ma Mosè pregò innanzi al Signore e disse: Perchè, Signore, la tua ira graverà sul tuo popolo, che tu hai fatto uscire dalla terra di Egitto con gran fortezza e con robusta mano? Pensa ai tuoi servi Abramo, Isacco e Giacobbe! Così (Mosè) pregò ed il Signore li perdonò; e non fece scendere su di loro quel castigo che aveva detto di voler infliggere (Ex. XXXII, 8-14).

D. Dammene altre testimonianze.

R. Salomone, quando pregò, pose suo padre ad intercessore e così disse: 'Per il tuo servo Davide, non rivolgere il tuo volto di Messia'. (Ps. CXXXI, 10). Inoltre nel secondo libro dei Re (IV Reg. XIX, 34): 'Questa città io la proteggerò e salverò per me e per Davide mio servo'.

Inoltre l'Angelo del Signore, sia quando fu pregato e sia anche quando non ne fu pregato, non mancò mai di intercedere. Zaccaria infatti disse (Zac. I, 12): 'Rispose l'Angelo del Signore e disse: Signore, Dio degli eserciti, sino a quando non avrai più misericordia di Gerusalemme e delle città di Giuda, contro le quali da settanta anni sei adirato?'. Così intercedeva l'Angelo; ed il Signore ascoltò la sua intercessione e così gli rispose: (Zac. I, 16) '« Io ritornerò a Gerusalemme in misericordia; e la mia casa sarà colà edificata » disse il Signore, Dio degli eserciti'. Molti altri esempi di intercessioni si trovano nella Sacra Scrittura; li tralascio per non tediarti.

D. Conviene che noi ci posterniamo alla pietra dell'altare (*tābot*)?

R. Sì, conviene. Perchè mai? perchè quando fu data a Mosè l'Arca, il Signore gli parlava stando su di essa (Ex., XXV, 22). E Giosuè, che succedette a Mosè, da mattina a sera si prosternò all'Arca insieme coi capi di Israele. (Ios. VII, 6). E, dopo la nascita di Nostro Signore Gesù Cristo, l'altare è divenuto il suo trono eucaristico; quindi conviene prosternarsi e venerarlo. Con ciò non si intende che l'altare è diventato una divinità; ma che Dio avendolo onorato, noi lo onoriamo.

D. Conviene venerare la Croce?

R. Sì, conviene. Eccotene il motivo ([1]). Il Signore su di essa fu crocefisso e col Suo venerato Sangue la santificò. Come i Re della terra concedono ad onore un segno di decorazione, così la Croce è la decorazione di Cristo e perciò conviene venerarla. E che Essa sia un segno di esaltazione ce lo ha insegnato S. Paolo dicendo così: (Gal. VI, 14): ' Io non mi vanterò che nella Croce di Nostro Signore Gesù Cristo '. Ed ancora: (I Cor., I, 10): ' La parola della Croce è stoltezza per i perituri; per noi invece che ci salveremo è forza di Dio '.

D. Ne hai altre testimonianze?

R. Sissignore. Nel Vangelo di S. Matteo è detto: (Matt., XXIV, 30): ' In quel tempo il Figlio dell'Uomo rivelerà un segno nel cielo '. È la Croce del Signore che tutto l'universo conosce; ad altro segno non si allude.

Ancora (Cristo) entrò in Gerusalemme montato su di un'asina che fu così da Lui onorata. Allora, si dice, dobbiamo venerare anche l'asina? No. Tutti noi che siamo Cristiani siamo stati redenti perchè Egli fu crocefisso sulla Croce e non siamo redenti perchè Egli onorò l'asina montandoci sopra. Perciò dunque venereremo la Croce.

D. La Croce ha un altro nome?

R. Sì, si chiama anche: ' corona '. Come disse Salomone nel Cantico dei Cantici (Cant. III, 11): ' Uscite e vedete, o figlie di Sion, il re Salomone nella corona di cui lo coronò sua madre nel giorno delle sue nozze e nel giorno della le-

([1]) Cfr. qui sopra p. 51.

tizia del suo cuore '. Perciò tutti i Sovrani cristiani rispettati nel mondo, riconoscendo che la Croce fu corona di Cristo, la portano ad onore in pietre preziose sulla corona loro.

D. Dimmi ora del terzo comandamento degli Apostoli.

R. Il terzo comandamento è la confessione e cioè il dichiarare apertamente e senza reticenza ad un sacerdote di fiducia i piccoli peccati senza trascurarne alcuno ed i grandi peccati senza nasconderne alcuno per vergogna.

D. Il Signore ha ordinato che si faccia questa confessione di peccati ad un sacerdote?

R. Sì. Quando Egli conferì agli Apostoli la podestà sacerdotale, così disse: ' Colui al quale avrete rimesso i peccati, gli saranno rimessi. E colui al quale li avrete ritenuti gli saranno ritenuti '. Il medico non può dare le medicine agli ammalati, se non ne apprende la malattia. Così i sacerdoti, successori degli Apostoli, non possono assolvere dai peccati se chi li ha commessi non glieli confessa distintamente.

D. Questa confessione è antica istituzione o recente?

R. È antica e non recente. Il Signore così comandò a Mosè: (Lev., V, 4-5): ' L'anima che ha giurato, avendo alcuno pensato di giurare sia in bene che in male, se anche l'abbia nascosto, se poi la cosa è risaputa, è per questa ragione in colpa. In una di queste cose se egli ha fatto peccato contro alcuno, confessi il suo peccato '.

Inoltre Salomone nei Proverbi così disse: (Prov. XXVIII. 13): ' Chi nasconde i suoi peccati non avrà salvezza; ma chi si confessa e li lascia avrà misericordia '.

Infine è detto nel Vangelo di S. Matteo: (Matt. III, 6): ' Ed erano battezzati nel Giordano, avendo confessati a lui (Giovanni) i loro peccati '.

D. Dimmi ora del quarto comandamento degli Apostoli!

R. Esso è di ricevere la Carne ed il Sangue adorabile di Nostro Signore Gesù Cristo. Del modo di riceverlo dirò appresso quando parlerò dei sette sacramenti.

D. Dimmi del quinto e del sesto comandamento!

R. Il quinto ed il sesto comandamento sono questi: Digiunare la Quaresima, compresa la Settimana Santa; e costantemente ogni mercoledì e venerdì.

D. Perchè gli Apostoli ci hanno prescritto di digiunare il mercoledì ed il venerdì?

R. Il digiuno del mercoledì è in memoria del mercoledì nel quale gli Ebrei si consigliarono malvagiamente di arrestare il Signore. Il digiuno del venerdì è in memoria del venerdì nel quale essi compirono il loro consiglio e lo crocifissero.

D. Al di fuori di questi digiuni la Chiesa ce ne prescrive altri?

R. Sì, ce ne prescrive altri analoghi: il digiuno del Natale, che viene chiamato 'digiuno dei Profeti'; il digiuno degli Apostoli, come viene chiamato il digiuno per l'Assunzione di Nostra Signora; il digiuno dei Niniviti; la vigilia di Natale e dell'Epifania.

D. Che significa: digiuno?

R. Digiuno significa astenersi da cibo e da bevanda sino all'ora stabilita; in quell'ora l'astensione totale cessa, eccetto che sono vietati i grassi e la carne.

D. Dall'insegnamento di chi mai ha ricavato la Chiesa che in tempo di digiuno sono vietati i grassi e la carne?

R. Dall'insegnamento del prediletto profeta Daniele. Daniele infatti così disse: (DAN. X, 2): 'In questi tempi io, Daniele per tre intere settimane fui in lutto; non mangiai buon cibo, non mi posi in bocca nè carne nè vino, nè mi unsi di olio sin che furono compiuti i giorni delle tre settimane'. Perciò per questo santo motivo, l'Angelo, che con lui parlava, lo lodò dicendo: (DAN. X, 12): 'Non temere, Daniele; perchè da prima quando tu ponesti il tuo cuore a comprendere ed il tuo corpo a mortificarsi innanzi al tuo Dio, la tua parola è stata esaudita. Io sono venuto a dirtelo'.

D. Hai prove che il digiuno fu ordinato da parte del Signore?

R. Sì, in Zaccaria così è detto: (ZAC. VIII, 19): 'Il Signore Dio degli eserciti dice questo: il digiuno del quarto mese, il digiuno del quinto mese, il digiuno del settimo mese, il digiuno del decimo mese saranno per la casa di Giuda a gaudio, letizia e gioiosa festività'.

Inoltre in Ioele dice il Signore: (IOEL. II, 12): 'Volgetevi a me ora con tutto il vostro cuore in digiuno, in pianto ed in lamento'. Ed appresso: (IOEL II, 15): 'Soffiate la tromba in Sion: santificate il digiuno, convocate il concilio!'.

D. Ho così compreso bene che i Profeti ordinarono il digiuno. E nel Nuovo Testamento?

R. Il Signore disse: (Matt. VI, 16): 'Quando digiunate, non sconvolgetevi la faccia come gli ipocriti. Essi si sconvolgono la faccia chè si preoccupano di apparire in digiuno agli altri. In verità vi dico, essi hanno ricevuto la loro mercede. Tu invece, quando digiunerai, ungiti la testa, lavati la faccia perchè tu non appaia in digiuno agli altri. Ma il Padre tuo, che guarda nelle cose segrete, palesemente ti ricompenserà'.

D. Citamene ancora un'altra prova, se ne hai!

R. Così pure disse il Signore: (Marc. II, 18): 'I discepoli di Giovanni ed i Farisei digiunavano. Vennero da Lui e dissero: Perchè i discepoli di Giovanni ed i Farisei digiunano ed i tuoi discepoli invece non digiunano? E Gesù rispose loro: Essi non possono digiunare sin che lo sposo è con loro. Ma tempo verrà nel quale lo sposo andrà via da loro ed allora digiuneranno'. Con queste parole Egli ci ha ordinato (il digiuno), chè lo sposo qui detto è il Signore. Dunque non ci conviene, per soddisfare i nostri desideri corporali, violare i comandamenti del Signore.

[**Parte VIII: Dei Sacramenti**].

D. Quanti sono i Sacramenti della Chiesa?

R. Sette: primo, Battesimo; secondo, Cresima; terzo, Eucarestia; quarto, ordini sacri; quinto, confessione; sesto, matrimonio; settimo, Estrema Unzione.

D. Che significa: Battesimo?

R. È il Sacramento della rigenerazione per il quale in acqua e Spirito Santo noi abbiamo la seconda nascita. Come disse il Signore a Nicodemo: (Ioan. III, 5): 'In verità, in verità ti dico: Chi non è nato da acqua e Spirito Santo, non può entrare nel regno dei cieli'.

Inoltre l'Apostolo Paolo così disse: (Tit. III, 3-5): 'Noi eravamo prima ignoranti e perivamo in disubbidienza. Servi dei nostri passeggeri desideri, procedevamo in invidia e malizia, odiandoci l'un l'altro ed in odio al Signore. Ma quando apparve la bontà e la clemenza di Nostro Signore, non per quel che noi avevamo fatto in opere di giustizia, ma per la Sua misericordia Egli ci salvò per il Battesimo che è seconda nascita e rinnovazione in Spirito Santo'.

Infine il Signore nell'Evangelo di S. Marco così disse: (MARC. XVI, 16): 'Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo. ma chi non crederà sarà dannato'.

D. Perchè la Chiesa permette che siano battezzati i bambini che non ancora sono capaci di credere?

R. Tutti i Cristiani nell'universo mondo, per evitare che bambini muoiano non battezzati e ne abbiano pena vogliono che essi ricevano il Battesimo. Questo perchè il Signore con la Sua parola che non erra disse: (IOH. III, 5): 'In verità, in verità ti dico: Chi non è nato da acqua e Spirito Santo non può entrare nel regno dei cieli'. Perciò dunque gli Apostoli ed i dottori prescrissero di battezzare i neonati.

D. Il Sacramento della Cresima come è?

R. È una santa unzione, della quale chi è stato battezzato in opera di Spirito Santo è unto nella sua persona esteriore perchè sia saldo nella fede e permanga in lui lo Spirito Santo.

Inoltre si sogliono ungere di crisma gli arredi e le suppellettili sacre per destinarle così esclusivamente al servizio del Signore.

D. La Cresima fu prescritta dagli Apostoli?

R. Sì. L'Apostolo (Giovanni) nella sua prima epistola: (I IOH. II, 20): 'Ma voi avete l'unzione dal Santo e tutto sapete'. E disse poi dopo: (ib. II, 27): 'L'unzione, che voi avete ricevuto, in voi resta salda. Voi non avete bisogno che alcuno vi insegni; ma poichè l'unzione vi insegna ogni cosa, ed in tutto essa è verità e non è menzogna, e così, come vi ha insegnato, voi sarete per essa saldi'.

Inoltre Paolo nella seconda ai Corinzi: (II COR. I, 21-22): 'Egli è il Signore che ci ha rafforzati con voi nella fede di Cristo e ci ha uniti. Egli poi ci ha segnati e ci ha dato nel nostro cuore l'arra dello Spirito'.

D. Quando si cominciò ad impartire la Cresima?

R. Già al tempo degli Apostoli. Dopo aver insegnato battezzavano; e, quando imponevano le mani, scendeva lo Spirito. Più tardi, quando si allargò la predicazione, gli Apostoli non poterono più girare per ogni paese ad imporre le mani ai battezzati ed allora prescrissero la Cresima in luogo dell'imposizione delle mani.

D. Il Sacramento dell'Eucarestia come è?

R. Il Sacramento dell'Eucarestia è la Santissima Carne e Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, che Egli per sua bontà diede ai credenti in aspetto di pane e di vino.

D. Il Signore ci ha Egli stesso ordinato di mangiare la Sua Carne e bere il Suo Sangue?

R. Sì, ce ne ha fatto stretto e forte precetto. Egli così infatti disse: (Ioh. VI, 48-56): 'Io sono il pane della vita. I vostri padri mangiarono nel deserto la manna e morirono. Questo è il pane che è sceso dal cielo perchè chi mangia di esso non muoia. Io sono il pane di vita disceso dal cielo. Chi mangerà di questo pane avrà la vita eterna. Il pane che io vi do è la mia Carne che io ho per donarla per la vita del mondo'.

E gli Ebrei disputarono tra loro dicendo: Come può questi darci a mangiare la sua Carne? E Gesù disse loro: 'In verità, in verità vi dico, se non mangerete la Carne del Figlio dell'Uomo e non berrete il Suo Sangue non avrete vita. Chi mangerà la Mia Carne e berrà il Mio Sangue avrà la vita eterna. Io lo resusciterò nel giorno novissimo. La Mia Carne è vero cibo, il Mio Sangue è vera bevanda; perciò chi mangia la Mia Carne e beve il Mio Sangue vive in me ed io in lui. Come il Padre vivente mi ha mandato, così io sono vivente per il Padre. Perciò chi mangerà di Me, sarà anche lui vivente per Me'. Gesù così ci ha ordinato; e quindi ogni cristiano deve ricevere l'Eucarestia per essere uno con Cristo.

D. Chi desidera accostarsi all'Eucarestia come deve essere?

R. Poichè non vi è uomo senza peccato, quando qualcuno desidera comunicarsi, deve prima confessarsi ad un sacerdote di fiducia di tutte le offese fatte al Signore. Compiuta la penitenza prescrittagli, (il comunicando) si lava la persona e le vesti; si rappacifica con quelli contro i quali abbia rancore; fa proponimento di non ricadere nei peccati commessi. Così, ricevuta l'Eucarestia, otterrà l'unità con Cristo. Ma, se egli si comunica per compiacere ad altri o per averne fama (di devozione), non solo non otterrà l'unità con Cristo, ma cadrà in peccato mortale.

S. Paolo, infatti, disse: (I Cor. XI, 27-29): 'Perciò chi sconvenientemente mangerà questa Carne e berrà il calice del Signore sarà colpevole contro la Carne ed il Sangue del

Signore. L'uomo scruti sè stesso; così mangi questa Carne e beva a questo calice. Ma se sconvenientemente ne mangerà e berrà, avrà mangiato e bevuto la sua propria condanna, se non ha distinto la Carne del Signore '. Ed appresso disse ancora: (I COR. XI, 30-32): 'Perciò tra voi vi sono molti deboli e molti che hanno dormito. Se noi ci giudicassimo da noi stessi non saremmo condannati. Giudicati tuttavia, il Signore ci redarguisce perchè non siamo dannati col mondo'. Perciò dobbiamo accostarci (all'Eucarestia) con ogni attenzione. Accostarsi sacrilegamente (all'Eucarestia) ci può portare anche la morte corporale in più della sicura perdita dell'anima.

D. Che significa il Sacramento degli ordini sacri?

R. È il dono che si perfeziona per l'imposizione delle mani da parte dei capi della gerarchia ecclesiastica e per la forza dello Spirito Santo. Ogni azione spirituale della Chiesa si perfeziona per questo Sacramento.

D. Quale è l'opera spirituale della Chiesa?

R. Celebrare la Messa, battezzare, assolvere dai peccati i penitenti, insegnare ai fedeli.

D. Gli ordini sacri da chi furono istituiti?

R. Da Nostro Signore Gesù Cristo. Egli, dopo che resuscitò da morte, così disse: (IOH. XX, 21-23): 'Come il Padre mi mandò, così io vi mando. Così avendo parlato, soffiò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo! Coloro, ai quali avrete rimesso i peccati, saranno loro rimessi. E coloro ai quali li avrete ritenuti saranno loro ritenuti'.

Inoltre così disse loro: (MATT. XVIII, 18): 'In verità, in verità vi dico quel che voi legherete sulla terra sarà legato in cielo. Quel che voi scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo'.

Gli Apostoli, mentre predicavano nel mondo, istituirono i Patriarchi. I Patriarchi poi sin oggi continuano e continueranno sino alla fine dei secoli ad istituire i Vescovi ed i sacerdoti.

D. Come è il Sacramento della Confessione?

R. Il Sacramento della Confessione consiste in questo: il peccatore, pentitosi del suo peccato e rivoltosi al Creatore, si confessa rivelando tutte le colpe della sua anima, senza celare alcuna delle cattive opere compiute, ad un sacerdote di fiducia ed è assolto da ogni peccato. Tuttavia, per la po-

testà che Cristo diede al sacerdote, noi siamo assolti soltanto se abbiamo confessato, senza celarne alcuna, tutte le opere cattive compiute. Altrimenti, se una sola pur ne abbiamo nascosta, qualunque assoluzione ci abbia dato il sacerdote non è valida. Perciò conviene confessarsi scrupolosamente e col proposito di non tornare più a commettere i peccati già fatti.

D. Come è il Sacramento del Matrimonio?

R. Il Sacramento del Matrimonio consiste nel legare, unificando per solenne patto, un uomo ed una donna che siano in stato di verginità (1) perchè essi vivano in grazia dello Spirito Santo, generando figliuoli in benedizione e vicendevolmente soccorrendosi in una volontà nelle contingenze della vita del mondo.

D. Questo Sacramento del matrimonio è venerando?

R. Sì, è tra i più venerandi per i Cristiani perchè è parabola dell'unione di Cristo e della Sua Chiesa. S. Paolo, infatti, dice nell'epistola agli Efesii: (Eph. V, 22-25): 'Come Cristo amò la sua Chiesa e diede sè stesso per lei, così voi uomini amate le vostre mogli! Come Cristo è il Capo della Chiesa, così l'uomo è il capo della moglie. Come la Chiesa ubbidisce a Cristo, così la moglie ubbidisca al marito'. Come Cristo e la Chiesa sono uno, così marito e moglie sono una carne sola.

D. È preferibile il matrimonio, oppure vivere in celibato?

R. È preferibile il Sacramento del matrimonio. Il Signore, sceso su S. Paolo, così gli fece dire: (Hebr. XIII, 4): 'Il matrimonio sia venerando più di tutto ed il talamo puro'. Ma il vivere in verginità è cosa ottima, come disse S. Paolo: 'Anche io preferisco che voi viviate senza preoccupazioni. Chi non ha moglie pensa al suo Signore, a contentare il Signore. Chi invece ha moglie pensa alle cose di questo mondo a contentare la moglie. La questione è diversa per la donna sposata e per la vergine. La non sposata pensa alle cose del Signore per mantenersi pura nel corpo e nell'anima. La sposata invece pensa alle cose del mondo per contentare il marito. Ciò io dico perchè vi giovi, non lo dico per aggiogarvi;

(1) Cioè che non abbiano precedentemente contratto con altra persona un matrimonio religioso.

ma perchè viviate in bene e serviate Dio fortemente senza preoccupazioni' (I Cor. VII, 32-35).

D. Come è il Sacramento dell'Estrema Unzione?

R. Ogni Cristiano, quando è ammalato, fa chiamare un sacerdote ed unto da questo con l'olio santificato per grazia dello Spirito Santo riceve temporale e spirituale rimedio. Perciò S. Giacomo Apostolo così prescrisse: (Iac. V, 14-15): 'Se alcuno di voi si ammala, chiami i sacerdoti della Chiesa e preghino per lui e lo ungano di olio nel nome del Signore. La preghiera della fede guarirà la malattia, il Signore lo solleverà; se egli è in peccato, gli sarà perdonato'.

[Parte IX: I dieci comandamenti di Dio].

D. Ho appreso tutto quanto conviene circa la fede. Ora come deve fare l'uomo a compiere tutte le opere meritorie?

R. Ogni Cristiano conviene che compia tutte le buone opere che piacciono al Signore, e si astenga dalle cattive che al Signore dispiacciono, perchè erediti la vita eterna nel giorno in cui il Signore si mostrerà. S. Pietro così disse: (I Petr. V, 4): 'Quando il Principe dei pastori apparirà, voi riceverete la corona di gloria imperitura'. E S. Giacomo disse: (Iac. I, 12): 'Beato colui che sopporta le prove. Dopo che sarà stato provato, riceverà la corona di vita'.

D. Chi abbia solo la fede senza le opere si può salvare?

R. La fede sola senza le opere non salva. La fede senza le opere è cosa morta. 'Come corpo in cui non è anima è morto cadavere, così fede senza opere è cosa morta'. (Iac., II, 26).

D. Come deve l'uomo compiere le opere meritorie?

R. Primo: applicare i dieci comandamenti. Poi: amare i noti e gli ignoti (del prossimo); dare secondo le proprie forze ai bisognosi l'elemosina; osservare i prescritti digiuni e preghiere; andare in Chiesa ad ascoltare la Messa la domenica e le feste; riconciliare i litiganti; visitare gli infermi e quelli che per la fede sono stati imprigionati.

D. Quali sono i dieci Comandamenti?

R. Ecco i dieci comandamenti. Prima il Signore così disse. a Mosè sul monte Sinai: Io sono il Signore Dio tuo, che ti ho fatto uscire dalla terra di Egitto, dalla casa della servitù. Primo: Non avere altra divinità innanzi a me. — Secondo:

Non ti farai effigie nè similitudine di quanto è al disopra nel cielo ed, al di sotto, sulla terra e sotto l'acqua e la terra: nè ti prosternerai ad esse nè le adorerai. Io il Signore sono Dio geloso. Son Colui che punisce le colpe dei padri nei figli sino alla terza e quarta generazione di quelli che mi odiano e che faccio clemenza sino alla millesima generazione a quelli che mi amano ed osservano i miei comandamenti. — Terzo: Non nominare il nome del Signore Dio tuo invano. Il Signore non lascerà impunito chi ha invano nominato il Suo nome. — Quarto: Ricordati di santificare il sabbato. Lavora e compi tutte le tue opere in sei giorni. Il settimo è il sabbato del Signore Dio tuo, ed in esso non compiere alcun lavoro, nè tu, nè tuo figlio, nè la tua figlia, nè il tuo servo, nè la tua serva, nè il tuo bestiame, nè l'ospite che è nelle tue soglie, perchè il Signore in sei giorni creò il cielo, la terra, il mare e tutto quanto è in essi, e nel settimo giorno si riposò. Perciò il Signore ha benedetto e santificato il giorno del sabbato. — Quinto: Onora tuo padre e tua madre perchè tu abbia lunga vita sulla terra che ti dà il Signore. — Sesto: Non uccidere. — Settimo: Non fornicare. — Ottavo: Non rubare. — Nono: Non testimoniare falsamente contro il tuo compagno. — Decimo: Non desiderare la casa del tuo compagno, nè la donna, nè il servo, nè la serva, nè lo schiavo, nè la schiava, nè il bue, nè l'asino, nè alcuno degli averi del tuo compagno' (Ex. XX, 2, 17).

Che cosa ci proibisce il primo comandamento? Esso ci vieta ogni cosa che conduca all'adorazione di idoli e ci ordina di onorare Dio solo e cercare la sua gloria in ogni cosa che facciamo.

Che cosa ci proibisce il secondo comandamento? Ci vieta di prosternarci e di adorare effigi e similitudini da noi fabbricate. Perciò quando noi guardiamo ad una effigie, non dobbiamo dirle: Tu sei il mio Dio! Questo è proibito, ma invece non è affatto proibito il fare effigi. Se fosse un peccato il fare effigi, il Signore, con la Sua parola che non erra, non avrebbe ordinato a Mosè: 'Fa due Cherubini! Ed io stando lassù parlerò con te' (Ex. XXV, 18-21). E così anche Salomone, re di Israele, adornò con Cherubini il Tempio che edificò al Signore (III Reg. VI, 23-28, 29,35). Perciò non ci è vietato di fare effigi per le Chiese.

Il terzo comandamento che cosa ci vieta? Ci vieta di nominare il nome di Dio, eccetto che nelle cose che non sono lievi, e dire: Dio lo sa! Dio mi sia testimone! Perciò badi ogni Cristiano di non citare il nome di Dio invano. È questo un comandamento assai grave perchè chi nomina invano il nome di Dio non mancherà di essere punito.

Il quarto comandamento che ci prescrive? Ci prescrive di amare ed onorare nostro padre e nostra madre che ci hanno generati, allevati ed educati e sostenerli quando siano vecchi. Inoltre questo comandamento non si deve applicare soltanto a loro (genitori), ma ci prescrive anche di onorare i Re, gli uffiziali, i maestri che ci hanno insegnato la parola di Dio.

Il sesto comandamento che ci vieta? Dio dicendo: 'Non uccidere!' vieta l'omicidio. Chè Egli dice altrove che chi versa sangue umano il suo sangue sarà versato da altri (Gen. IX, 6). Dio ha creato l'uomo a sua somiglianza; perciò chi uccide un uomo distrugge una somiglianza di Dio. E S. Giovanni infatti dice: (I Ioh. III, 15): 'Chiunque odia il suo fratello è omicida'. Perciò il Signore, vietandoci tutto ciò, che vuole da noi? Vuole che noi amiamo di tutto cuore tutti gli uomini e che aiutiamo nelle cose spirituali e temporali i nostri compagni in tutto quanto ci è possibile.

Il settimo comandamento che ci prescrive? Il Signore dicendo: 'Non fornicate!' significa di guardarsi da ogni cosa che possa condurci alla lussuria. Infatti Nostro Signore Gesù Cristo disse: (Matt. V, 25-32): 'Avete udito che fu detto agli antichi: Non fornicare! Ma io vi dico: Chi guarderà ad una donna desiderandola, già in tutto nel cuor suo ha fornicato con lei. Se il tuo occhio destro ti fa errare, toglitelo e gettalo via da te! È meglio per te che uno delle tue membra si perda anzi che tutto il tuo corpo vada nella Geenna. Se la tua mano destra ti fa errare, tagliatela e gettala via da te! È meglio per te che uno delle tue membra si perda anzi che tutto il tuo corpo vada nella Geenna. Fu detto: Il marito che divorzia la moglie le dia il libello di ripudio! Ma io vi dico: Chiunque ha ripudiato la sua moglie, eccetto che a causa di adulterio, la ha fatto fornicare. E chi ha sposato una divorziata ha fornicato'. In questo luogo il Signore dicendo di tagliare e gettar via le membra vuol significare di toglier via

dal cuore ogni pensiero turpe ed ogni malvagia concupiscenza e di vincere ogni pensiero, volontà, desiderio che tenda alla lussuria. Ciò perchè la lussuria assai provoca l'ira del Signore. Perciò Egli fece affogare nelle acque (del Diluvio) i peccatori che erano nell'antico mondo al tempo di Noè; incendiò col fuoco Sodoma e Gomorra; ed i Cananei per i loro molti peccati furono distrutti dal Signore e la loro terra fu data ad Israele.

L'ottavo comandamento che ci prescrive? Il Signore dicendo: Non rubare! ci vieta di appropriarci per violenza, per oppressione o per astuzia gli averi dei nostri compagni. Imbrogliare sul prezzo con bilancia o misura falsa o contraffatta; non pagare il prezzo o lo stipendio del povero; esser duro nel governare; agire nel lavoro con violenza: tutto ciò è rubare. Così chi in cambio del bene rende male, chi occupa il suo tempo, i suoi averi, la sua forza a servizio del peccato: costoro sono come chi rubi a Cristo per dare al diavolo; e perciò (anche a loro) va (indirizzato il comandamento): 'Non rubare!'.

Il nono comandamento che cosa precisamente ci ordina di non fare? Ci vieta di dire il falso e di accettare testimonianze false: dunque vieta ogni falso parlare. Testimoniare il falso è cosa pessima, rovina l'amicizia, avvilisce noi stessi, danneggia noi stessi. E Cristo ha detto: 'Con la misura che avrete adoperato vi sarà misurato'.

Il decimo comandamento che cosa ci vieta? Ci vieta di desiderare gli averi dei nostri compagni. E non solo gli averi, ma ci vieta di desiderare di fare alcuna cosa che a Dio dispiaccia.

[Parte X: Del fine ultimo dell'uomo].

D. Quale è il fine ultimo dell'uomo?

R. Il fine ultimo dell'uomo è la morte, la resurrezione, il Giudizio, il ricevere l'eterna ricompensa.

D. Che significa la morte?

R. La morte significa che l'anima, separatasi dal corpo, se — cristiana — ha operato secondo i precetti del Vangelo, va a riposarsi in un luogo di riposo. Se invece essa è stata ribelle, dimorerà in un luogo di punizione sino al giorno del

Giudizio. La carne, invece, si distruggerà nella terra dalla quale fu creata. L'anima, quando alla resurrezione si sarà unificata col corpo, riceverà la mercede secondo le sue opere. Se abbia compiuto opere buone, erediterà il regno dei cieli. Se invece, violando le parole del Vangelo, si sia fatta vincere dalla carne ed abbia compiuto la volontà della carne, sarà condannata al fuoco della Geenna ed in eterno sarà in lamento.

D. Che significa: resurrezione?

R. Resurrezione significa che l'anima, per volontà e potenza del suo Creatore, torna ad unirsi col suo corpo ed aspetta attentamente di essere giudicata.

D. Che significa: Giudizio?

R. Ogni uomo dopo la resurrezione comparirà necessariamente innanzi al tribunale di Cristo per essere giudicato. Egli porrà i giusti a destra ed i peccatori a sinistra e ci giudicherà in veritiero giudizio per tutte le opere da noi compiute, rivelando ogni cosa che la mente abbia nascosta. Allora i giusti, decorati di luce, erediteranno l'eterna gloria. I peccatori, rivestiti di ignominia, saranno condannati ed in eterno saranno in lamento con quel Satana di cui hanno compiuto le volontà.

Al Signore che ci ha fatto cominciare e finire (questo lavoro), vada la gloria e la lode! Amen. Ora e nei secoli dei secoli. Amen.

Ha fatto scrivere questo libro, facendolo estrarre dal Vecchio e dal Nuovo (Testamento) *belāttā* Pāwlos del paese di Egitto. E lo ha scritto Kāsāhun. Scritto nella città di Addis Abeba, il 27 del mese di *miyazyā* dell'anno 1903 (etiopico = 7 giugno 1911).

ENRICO CERULLI.

La nuova soteriologia russa

II. - I singoli rappresentanti (*)

Prima di passare al terzo punto del nostro programma, ci è sembrato utile trattare ancora di due altri soteriologi russi degni di nota.

11) Il primo è il celebre teologo N. N. **Glubokovskij** (1863-1937), prima professore nell'Accademia Ecclesiastica di Pietroburgo, poscia, come emigrato, professore nell'Università di Sofia in Bulgaria. Glubokovskij è stato uno dei rappresentanti più spiccati dell'antica teologia accademica, di indirizzo piuttosto conservativo, teologia soda e convinta di se medesima.

Egli ha svolto le proprie idee soteriologiche fin dall'anno 1898 in un articolo dal titolo « La dottrina dell'Apostolo Paolo sul peccato, la redenzione e giustificazione » (1), ed egli non trovava in S. Paolo alcun fondamento per la dottrina soteriologica scolastica tradizionale che gli sembrava troppo giuridica. Nel suo libro poi, di cui si è già fatta menzione (2) « La scienza teologica russa nel suo sviluppo storico e stato più recente » (3) egli, definendo la nuova teologia russa come teologia di vita e teologia filosoficamente approfondita, elenca in primo luogo la soteriologia tra i temi da essa preferiti (4). Tra gli autori che hanno trattato questo tema egli menziona

(*) Cfr. *Orientalia Christiana Periodica,* IX, 1943, pp. 406-30 e XI. 1945, pp. 165-215.

(1) Cfr. *La nuova soteriologia russa* II, *Or. Chr. Per.*, XI, 1945, p. 169, nota 6.

(2) *Or. Chr. Per.*, l. c. pp. 169 e 185. — (3) Varsavia, 1928.

(4) L. c. pp. 7-9.

Sergio, ultimamente patriarca di Mosca, Pomomarov, secondo il quale l'idea della salvezza appare come fondamentale e si rispecchia più o meno in tutta la dogmatica, Beliajev, per cui tale principio fondamentale ed universale consiste nell'amor divino. La dottrina di Tarejev, secondo Glubokovskij, mostra una sfumatura di kenotismo ([1]), mentre quella di Cekanovskij ha un indirizzo decisamente antikenotico.

Abbiamo parlato di Cekanovskij in altro luogo ([2]). Già nel suo saggio « Compiti contemporanei della teologia riguardo alla dottrina sulla Persona del Signore Gesù Cristo » ([3]), egli si era proposto come questione da risolvere il problema del nesso che vige tra cristologia e soteriologia. Il suo articolo posteriore sullo stesso argomento generale « Attività redentiva di Cristo Salvatore dal punto di vista della dottrina ecclesiastica sulla sua Persona » non offre nulla di nuovo o originale ([4]).

Glubokovskij fa menzione dopo dell'indirizzo soteriologico di A. M. Tuberovskij, il quale ripone la causa centrale della salvezza nella risurrezione del Signore, e spiega ancora brevemente alcune delle idee principali della soteriologia di Petrov, Svetlov e del metropolita Antonio, rilevando che nella dottrina soteriologica di quest'ultimo si trova molto di individuale, ipotetico e persino del tutto contestabile, e ciò anche rispetto alle correnti più recenti dogmatiche russe. Sembra che Glubokovskij con questa osservazione tenda ad opporsi alla dottrina di Antonio, in quanto questa nega la redenzione oggettiva; poichè continua: « È evidente che la teologia russa in generale, respingendo gli estremi della dottrina strettamente confessionale sulla soddisfazione, fermamente sostiene l'idea biblica di soddisfazione compiuta nella redenzione di Cristo sul Golgota » ([5]). E soggiunge che, secondo l'affermazione di I. L. Janyscev la dottrina contraria non andrebbe d'accordo nè con la dottrina della Chiesa nè con la pratica liturgica ([6]). Osserviamo però che la distinzione fatta tra « idea

([1]) Cfr. il nostro articolo *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia, Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pp. 137, nota 2, e 159.

([2]) *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia*, l. c., pp. 136 ss.

([3]) Труды, 1911, I, pp. 274-89. — ([4]) Труды, 1913, III, pp. 1-30.

([5]) Glubokovskij, l. c., p. 9.

([6]) Janyscev, Богословскій Вѣстникъ, 1917, num. 10-2, p. 412.

giuridica di satisfazione » e « idea biblica di soddisfazione » è tutt'altro che perspicua. Sembra quindi che Glubokovskij stesso non veda chiaro, fin a che punto il giuridismo soteriologico sia da escludere, quando cita M. D. Muretov, secondo il quale alcuni scrittori teologici, male intendendo l'idea del sacrifizio e della giustificazione, e pervertendo così il dogma della salvezza, farebbero confusione su ciò che, sul significato del sacrifizio del Golgota, viene chiaramente espresso nel Nuovo Testamento con la cosiddetta teoria giuridica (1). In fine Glubokovskij menziona il libro di V. I. Eksempliarskij « Sull'essenza del sacerdozio » (2), in cui viene rilevato il nesso che corre tra il sacrifizio di Cristo e l'essere gerarchico del sacerdozio cristiano.

Glubokovskij ha pubblicato inoltre più tardi, nel 1930, un saggio soteriologico intitolato « L'umiliazione di Cristo e la nostra salvezza » (3). Questo saggio è una conferenza tenuta al convegno di alcuni teologi orientali ed occidentali, che ebbe luogo a Novyj Sad in Serbia, nell'anno 1929. La conferenza diede occasione ad un vivo scambio di idee. Il soggetto ne è il celebre testo kenotico della lettera di S. Paolo ai Filippesi, capitolo 2,5-11, di cui, tra gli altri soteriologi, si è particolarmente occupato Tarejev (4), e del quale Glubokovskij dà una analisi biblico-esegetica. Questo testo della « autoumiliazione » di Cristo, così egli afferma, è forse il più difficile del Nuovo Testamento, è « crux interpretum »; esiste intorno ad esso una larghissima letteratura esegetica. L'esegeta russo, vescovo Teofane (Govorov) è di avviso che questo passo biblico contiene i dogmi dell'incarnazione, della redenzione e della Persona di Gesù Cristo Dio-uomo con tanta determinatezza da colpire tutti gli eretici. Glubokovskij cerca di metterne in chiaro il significato originale, prescindendo dall'ulteriore evoluzione dogmatica. E dapprima egli ricorda che il nesso ideologico del testo consiste in ciò che l'Apo-

(1) Muretov, Новый Завѣтъ, какъ предметъ православно-богословскаго изученія, Serghiev Posad, 1915, p. 22, nota 1.

(2) Eksempliarskij, О сущности священства, Kiev, 1904.

(3) Христово уничиженіе и наше спасеніе, Православная Мысль, II, Parigi, 1930, pp. 86-101.

(4) Nel suo libro Христосъ; cfr. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia, Or. Chr. Per.*, IX, l. c. p. 137, nota 2.

stolo propone l'umiliazione di Cristo come esempio per la sottomissione è l'umiliazione dei cristiani: L'opera che ha da compiere il cristiano, supera le sue forze. Anche Cristo-uomo poteva compiere la sua missione sopraumana soltanto se era persona veramente divina ([1]); in altre parole, l'atto di Cristo può essere redentivo soltanto, se egli è in grado di umiliarsi senza perdere le sue prerogative divine; altrimenti questo suo atto dovrebbe ripetersi come i sacrifizi del Vecchio Testamento ([2]).

Spiegando poi, in che cosa proprio consista l'umiliazione di Cristo, affermata in questo passo, Glubokovskij stabilisce i punti seguenti: 1. La persona e la divinità di Cristo rimangono, anche durante l'esinanizione, invariate ([3]). Se cambiasse la persona, non si potrebbe più parlare di azioni del medesimo soggetto. Rimangono dunque invariate le proprietà ontologiche di Cristo, essendo teologicamente impensabile che Iddio, la divinità cambi. E la divinità, non conoscendo per principio gradazioni, non può come tale venire nemmeno esaltata. Glubokovskij ribadisce tale verità, quando afferma che la divinità, sia in modo ontologico che statico, è assolutamente incapace di cambiare. 2. Un cambiamento, cioè tale quale lo porta con sè l'umiliazione, è ammissibile e possibile soltanto in modo « dinamico o funzionale ». Vuol dire che si tratta di « modificazioni nelle forme di manifestazione della divinità » ([4]) analoghe alle antiche teofanie le quali non erano umiliazioni per Dio, nè venivano considerate come umilianti nel Vecchio Testamento: L'essere eterno di Cristo ammette certe modificazioni nelle sue manifestazioni esterne (ad extra) ([5]). O, come ancora si esprime: « ... è possibile soltanto una libera autolimitazione, una accomodatizia diminuzione dell'assolutezza nelle rivelazioni non identiche con essa » ([6]). Siffatto cambiamento, secondo l'autore, è ammissibile in Dio e degno di lui soltanto per alti motivi, ma con tutto ciò non è naturale a Cristo e non può essere perpetuo, in altri termini, esso deve rimanere temporaneamente condizionato tanto nel suo principio quanto nella sua fine ([7]). 3. Si debbono dunque distin-

([1]) Glubokovskij, l. c., p. 90. — ([2]) Ibidem, p. 91.
([3]) Ibidem, pp. 91 ss.; 95. — ([4]) Ibidem, l. c., p. 95. — ([5]) Ibidem, p. 91.
([6]) Ibidem, p. 95. — ([7]) Ibidem, p. 95.

guere tre stati successivi nel Cristo: lo stato eterno prima dell'umiliazione, lo stato di umiliazione e lo stato di esaltazione. La differenza tra questi stati non può consistere in un qualsiasi cambiamento dell'essere divino. Si deve piuttosto tener presente la distinzione tra essere divino e il suo modo di attuazione, o tra essere divino e la sua forma di manifestazione, o tra essere divino e la sua forma di funzionamento. L'umiliazione si riferisce unicamente a questo modo di attuazione, a questa forma di manifestazione o funzionamento. Allo stato eterno di Cristo prima dell'incarnazione e al suo stato di esaltazione competono proprietà tipiche, una forma propria di esistenza. Quale sarebbe questa forma? Essa corrisponde perfettamente alla sua uguaglianza con Dio e si manifestava come divino modo di essere. In altre parole, questa forma era la sua « gloria divina » eterna (1): Iddio « abita in una luce inaccessibile » (1 Tim. 6, 16) cioè nella sua gloria.

Si deve distinguere tra gloria di Cristo Dio (« nella sua sfera divina ») e gloria di Cristo-uomo, del Verbo incarnato (« nella sua sfera umana »). La gloria della divinità di Cristo, uguale a quella del Padre, rimane sempre invariata, come l'essere divino stesso. Ma nell'ambito dell'umanità di Cristo si effettua proprio l'esinanizione.

Cristo durante la sua vita terrestre rinuncia soltanto alla gloria celeste; non si tratta quindi di una diminuzione della divinità o di un nascondimento di essa, ma unicamente dell'effettiva sospensione della gloria, e della cessazione della sua efficacia nella sfera umana di Cristo (2), nella quale la gloria divina non poteva allora manifestarsi completamente, rivelandosi soltanto sporadicamente, in occasione di certi avvenimenti, come i miracoli e in modo speciale la trasfigurazione. Però, dopo aver compiuto il servizio della redenzione umana, Cristo doveva rientrare nella sua gloria e tornare ad essere per sempre divinamente glorificato.

Glubokovskij tiene sempre fisso lo sguardo allo scopo dell'umiliazione di Cristo, che si attua in diversi gradi. Il primo di essi consiste in ciò che egli si fece uomo senza manifestare la gloria dovuta alla sua divinità; il secondo che egli si sottomise al disotto dell'ordinario, ubbidendo fino alla morte

(1) Ibidem, p. 96. — (2) Ibidem, p. 97.

sulla croce. Tutto ciò si compie per attuare i fini salvifici di Dio: l'umiliazione è il mezzo stabilito da Dio per raggiungere la gloria (¹). Alla somma attività eroica di Cristo, svolta del tutto liberamente, corrisponde un risultato oggettivo e soggettivo: il fatto della redenzione e la sua applicazione ai singoli uomini. Appunto in virtù dell'esaurimento divino, accettato per amore della salute degli uomini, Cristo ritorna alla gloria di prima, alla quale partecipa oramai anche la sua umanità, affinchè tutti gli uomini si sottomettano volontariamente, con libero consenso e cosciente adesione, all'influenza salvifica di Cristo risorto, Cristo Dio (²).

Non possiamo fare a meno di aggiungere a questa esposizione alcune osservazioni critiche. La teoria di Glubokovskij manca in alcuni punti capitali di chiarezza e precisione. Ciò vale specialmente della distinzione tra « essere divino », da una parte, e « modo di attuazione » o « forma di manifestazione o funzionamento » dell'essere divino, dall'altra; distinzione che ricorda quella ad essa simile proposta da Svetlov tra « natura divina » e « stato esterno o forma » dell'essere divino (³). Glubokovskij, invece di riferirsi all'unione ipostatica tra divinità ed umanità in Cristo, o alla comunicazione degli idiomi, cerca di illustrare l'esinanizione con l'esempio delle antiche teofanie che proprio in questo punto sono deficienti. Da una parte egli ammette « delle modificazioni dell'essere eterno di Cristo » o una « diminuzione dell'assolutezza » (⁴), dall'altra però aggiunge che tali modificazioni riguardano soltanto le sue « manifestazioni esterne » e si compiono nelle « rivelazioni non identiche » con l'assolutezza divina. Da una parte egli propone la distinzione tra essere divino e gloria divina in Cristo, come se tale distinzione potesse risolvere il problema dell'esinanizione, dall'altra però afferma giustamente — come del resto anche lo Svetlov — che neppure la gloria divina può cambiare.

Proprio dove Glubokovskij cerca di spiegare il mistero dell'umiliazione di Cristo mediante il concetto della gloria (sia

(¹) Ibidem, pp. 97-8. — (²) Ibidem. pp. 99-100.

(³) Cfr. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia, Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pp. 146-7.

(⁴) Glubokovskij, l. c., p. 95.

nella sfera divina sia in quella umana) (1), il lettore si domanda se l'autore aderisca alla distinzione palamitica tra essenza divina ed attributi (energie). La sua distinzione tra « essere divino » e « manifestazioni esterne » o « rivelazioni non identiche » con l'essere divino, tra « essere divino » e « divino modo o forma di essere », può venire presa in senso palamitico. Ma rimane oscura la relazione tra « gloria divina nella sua sfera divina » e « gloria divina nella sfera umana di Cristo », come rimane oscuro nel palamismo il rapporto tra proprietà di Dio interne o sue qualità e manifestazioni esterne, tutte e due considerate come energie, realmente distinte, sebbene non separate dall'essenza divina.

Altra fonte di oscurità nell'esposizione di Glubokovskij è la mancanza di precisione nel distinguere chiaramente tra gloria del corpo e dell'anima di Cristo, come ancora la deficiente determinazione fin a che punto l'anima di Cristo, durante la sua vita terrestre, nonostante godesse sempre della visione beatifica di Dio, fosse capace di sofferenze ed esinanizione.

12) L'altro soteriologo contemporaneo che ancora merita tutta la nostra attenzione è il noto patrologo Giorgio V. **Florovskij**, sacerdote, di nuovo professore nell'Istituto Teologico Ortodosso di Parigi. Abbiamo già parlato di lui, quando esponemmo la dottrina soteriologica del metropolita Filareto, nel quale egli, come patrologo convinto, vede l'iniziatore del ritorno della teologia russa alla patristica (2).

Florovskij ha esposto le sue idee soteriologiche in un lungo saggio dal titolo « Sulla morte in croce » (3). Tutto il suo insegnamento è basato sulla dottrina dei santi padri. Giova riferire le sue idee maestre, riferendosi progressivamente alle quattro parti, in cui divide il suo pensiero sul mistero della redenzione.

1. Nella prima parte egli tratta in generale dell'opera della salvezza dell'umanità (4). La pienezza della rivelazione su Dio e l'uomo è contenuta nel mistero dell'incarnazione.

(1) Ididem, pp. 95-6.
(2) *La nuova soteriologia russa*, I, *Or. Chr. Per.* IX, 1943, pp. 407; 415.
(3) О смерти крестной, Православная Мысль, II, Parigi, 1930, pp. 148-187.
(4) Ibidem, l. c., pp. 148-156.

Come già S. Ireneo si espresse, Dio diventa uomo, perchè l'uomo diventi figlio di Dio. Proprio nell'assunzione della natura umana alla comunione con la vita divina gli antichi padri vedono l'alto significato della salvezza, dell'opera redentrice di Cristo. La formula: « Si salva ciò che è assunto », vuol dire congiunto con Dio, è in uso presso Ireneo, Atanasio, i Cappadoci, Cirillo di Alessandria, Massimo Confessore, ed esprime una verità fondamentale nella dottrina della redenzione. Affine alla precedente è l'idea di S. Ireneo sulla « recapitolazione » di tutte le creature in Cristo, radicata nella dottrina di S. Paolo (Efesini 1, 10). L'incarnazione è l'assoluta teofania. Ma il Verbo, apparso in terra, non trasfigura l'universo in un momento. Cristo si manifesta come vita mediante la morte. Il Figlio di Dio vive quaggiù non nella gloria, ma nell'umiliazione, nell'annichilamento volontario e amoroso, dimostrando la propria libertà e lasciando la libertà agli uomini. Però, l'esinanizione non riguarda la divinità del Verbo, ma soltanto la natura umana, assunta nella sua integrità originale e senza peccato, ma essenzialmente eguale alla nostra. Cristo assunse la natura umana immagine di Dio, e con essa la vita umana; e supposto ciò egli subiva liberamente la morte.

La passione e morte di Cristo in un senso erano libere, in un altro senso necessarie. Egli piglia su di sè, o meglio porta il peccato; la qual cosa ha forza redentiva, poichè è moto libero di compassione e amore umano. Ma questo portare il peccato non si esaurisce con la compassione. Cristo il giusto soffre e tollera inoltre con amore e perdono la cattiveria e l'opposizione del mondo. Ma neppure nella passione consiste tutta la forza della croce. Nè il sacrifizio di Cristo si esaurisce con l'ubbidienza, la longanimità e pazienza, la compassione, e il perdono per tutti. La morte di Cristo si deve guardare insieme con tutta la sua vita; la vita terrestre del Salvatore è un tutto organico, e la redenzione è connessa con tutti i suoi avvenimenti, sebbene il culmine si trovi nella sua morte. Non sul Tabor, ma sul Golgota si compì la salvezza; eppure la croce seguiva Gesù persino sul Tabor. Cristo, insomma, non è venuto soltanto per ammaestrare gli uomini sul Padre celeste, o per fare delle opere di misericordia, ma anzitutto per soffrire e morire.

D'altra parte patire e morire per Cristo « era necessario », non soltanto in conseguenza delle leggi di questo mondo, dove regna l'invidia e la cattiveria, ma secondo la legge di Dio, della giustizia e dell'amore, quantunque egli rimanesse il Signore e fosse perfettamente libero nel soffrire e nel morire. Il mistero della croce comincia dunque nell'eternità; come del resto insegnano gli apostoli Pietro e Giovanni (1 Pietro 1, 19 s.; Apoc. 13, 8). Al qual proposito il soteriologo Florovskij si appella espressamente al celebre discorso del metropolita Filareto del Venerdì Santo dell'anno 1816 (1), aggiungendo però anche delle riflessioni proprie sulla necessità della morte di Cristo. Egli afferma che la Chiesa non possiede formule univoche per esprimere il mistero della redenzione, che le categorie etiche, i concetti morali, e più ancora giuridici sono incapaci di esprimerne perfettamente il senso e si dimostrano soltanto pallidi antropomorfismi (2). Non bastava forse per la salvezza degli uomini la vita del Dio-uomo? ci voleva la sua morte? Perchè un sacrifizio, nel senso stretto della parola, sarebbe stato necessario? Per ispiegare il mistero, così afferma Florovskij, non bastano le idee della giustizia vindicativa, o della satisfazione vicaria, e nemmeno quella della giustizia commutativa. Tutti questi dubbi, secondo l'opinione dell'autore, già furono manifestati da S. Gregorio Teologo in un suo discorso pasquale (3). Difatti S. Gregorio nel discorso citato conclude che il Padre celeste accettava il sacrifizio di Cristo non perchè lo aveva chiesto, o perchè ne avesse bisogno, ma semplicemente per l'« economia », cioè la salvezza degli uomini. Insomma, la salvezza non è soltanto perdono, concesso al peccatore, non soltanto riconciliazione di Dio con lui, ma allontanamento e cambiamento del peccato stesso, liberazione dell'uomo dal peccato e dalla morte. La salvezza si compì sulla croce, col sangue della croce, non soltanto mediante le sofferenze della croce, ma anche mediante la morte.

2. Nella seconda parte del suo articolo Florovskij considera la redenzione come vittoria sulla morte che è conseguenza

(1) Florovskij, l. c., p. 153. — (2) Ibidem, p. 153.
(3) S. Gregorio di Nazianzo, Oratio XLV, MG 36, col. 653.

del peccato ([1]). Il dono dell'immortalità dell'uomo andò perduto a causa del peccato che è già morte. Anzitutto il peccato è apostasia da Dio, isolamento e autoaffermazione della creatura. La separazione da Dio portò la creatura alla propria dissoluzione e decadenza, alla dissoluzione della natura umana, del rapporto tra anima e corpo; la disubbidienza fece tornare l'uomo allo stato naturale, e solamente la grazia può salvare dalla corruzione naturale.

La morte è una tragedia cosmica, essendo l'uomo un piccolo mondo, in cui si concentra ogni specie di vita. Il peccato « sdeifica » tutta la creatura, disturba l'armonia cosmica, è illegalità. La morte, conseguenza del peccato, colpisce la personalità. Mortale, dissolvibile, corruttibile — propriamente parlando — è soltanto il corpo; ma muore l'uomo intiero, non il corpo; poichè l'uomo è organicamente composto di anima e corpo. Il corpo senza l'anima è un cadavere; l'anima senza corpo è uno spettro. Il nesso misterioso tra anima e corpo, di cui rende testimonio la coscienza umana, si rompe con la morte (onde nasce, secondo alcuni padri che muovono dalla concezione di Aristotele sull'« entelecheia », la convenienza della risurrezione). Per la qual ragione morte e corruzione portano con sè un certo oscuramento dell'immagine di Dio nell'uomo, avendo molti padri (tra cui Gregorio Nisseno, Massimo Confessore, Giovanni Damasceno e Gregorio Palamas) considerato l'uomo nella pienezza della sua natura e specialmente nella sua dignità di padrone del mondo, come immagine di Dio. I padri non senza ragione vedevano nell'unione tra anima e corpo un'immagine dell'unione inseparabile di divinità ed umanità in Cristo ([2]). L'uomo è una ipostasi « in due nature », non soltanto « di due nature », così che non solo il pianto sulla morte è legittimo, ma il timore di essa è come un tremolamento metafisico, che si toglie soltanto con la speranza della risurrezione, e con essa della vita eterna ([3]).

Ma i padri insegnano comunemente che la morte ha anche una funzione salutare: essa purifica, medica. Rotto il vaso

([1]) Ibidem, l. c., pp. 156-163.

([2]) Cfr. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia, Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pp. 154-6.

([3]) Florovskij, l. c., pp. 159-60.

del corpo, comincia la guarigione, la riforma. La morte è già risurrezione in potenza o incominciata, ma lo è soltanto mediante la forza di Cristo. Con la morte non si distrugge interamente il legame tra anima e corpo: l'anima rimane in qualche maniera presso gli elementi del corpo; nell'anima rimane qualche immagine del corpo.

Redenzione è anzitutto vittoria sulla corruzione e morte, restaurazione dell'integrità originale che si compie nella risurrezione, la quale però è solo possibile nell'unione dell'uomo corruttibile con Dio, cioè mediante l'incarnazione. Secondo Ireneo ed Atanasio, se la morte si era congiunta col corpo umano, doveva anche congiungersi con questo la vita, che poi doveva morire liberamente. Onde soltanto mediante la morte è possibile la risurrezione e la distruzione della morte ([1]).

3. In terzo luogo Florovskij parla dell'opera di Cristo come Gran Sacerdote ([2]). La morte è l'atto del suo sommo sacerdozio. Però sacrifizio non è tanto rinuncia quanto oblazione e dono, non dice tanto sacrificare quanto consacrare. E la forza perfezionatrice del sacrifizio è appunto l'amore (cfr. 1 Cor. 13, 3). Eppure non si tratta soltanto di testimoniare l'amore, vi è anche la sacra azione. Cristo poi non si sacrifica soltanto per l'umanità peccatrice, ma anche per la Chiesa (cfr. Efes. 5, 25) e per la sua glorificazione. Perciò Cristo nella sua Orazione sacerdotale (Giov. 17, 22; cfr. Luc. 24, 26) parla della vita e gloria; egli doveva patire per entrare nella sua gloria.

La forza della morte sulla croce sta nel fatto che a morire e a sacrificare non fu un semplice uomo, ma il Dio-uomo, il Verbo incarnato, nel fatto che la morte si compì nell'umanità ipostaticamente unita. Onde questa morte è risuscitatrice ([3]).

La morte sulla croce è un battesimo nel sangue, e come battesimo è purificazione, anzitutto del corpo, per prepararne la risurrezione. E così tale battesimo diventa purificazione del cosmo, mediante la purificazione del microcosmo, come insegnano Gregorio Teologo, Atanasio e Crisostomo. Onde anche

([1]) Ibidem, pp. 161-3. — ([2]) Ibidem, pp. 163-75.
([3]) Ibidem, pp. 164-5; 168.

tutte le creature tremano alla morte di Cristo, soffrono insieme col morente creatore e risuscitatore ([1]).

La morte sulla croce non ha soltanto significato morale, ma anche sacramentale, e questo si rivela nella anticipazione dell'Ultima Cena, dove si compie la conversione della carne passibile di Cristo in cibo spirituale e glorificato, però mediante la sua morte. Egli dava in cibo la sua carne destinata al sacrifizio, appunto perchè il sacrifizio era già stato liberamente consumato; essendo già cominciata, per così dire, la separazione dell'anima dal corpo, una certa agonia sacramentale del Dio-uomo ([2]).

La natura della morte in Cristo morente non cambia, ma il suo senso, poichè anima e corpo, che si separano veramente nella morte, rimangono congiunti mediante la divinità del Verbo. Perciò una tale morte è incorruttibile, in essa si vincono la morte e corruzione, comincia la risurrezione. Occorre, tuttavia, evitare due errori opposti: la Chiesa mette in guardia e contro il doketismo e contro il kenotismo ([3]).

Il mistero della morte di Cristo ha due lati, uno doloroso, l'altro lieto. Getsemani e Golgota sono testimonio del dolore di Cristo sulla malizia e debolezza umana, coperte dall'amore che tutto perdona. Ma il giorno della morte di Cristo è una festa per la santa Chiesa, giacchè la croce è il segno della forza e del trionfo ([4]).

La risurrezione si compie con la « dormizione » del Dio-uomo, con la sua discesa all'inferno, la sua sepoltura. Durante il grande sabato il Signore si calma, e noi ci calmiamo con lui, egli apre le porte della morte ed entra nel riposo dalle sue opere ([5]).

La discesa all'inferno, come attesta l'iconografia, è già risurrezione. Essa significa l'ingresso nel campo della morte, della mortalità e corruzione. L'inferno però, pur dimostrando la debolezza ed impotenza di coloro che nel di là sono sudditi al peccato originale — e in questo senso tutti entrano nelle tenebre, nel regno di satana, principe della morte e del non-essere —, non è il luogo di supplizio dei peccatori, bensì il luogo dei giusti del Vecchio Testamento. Scendendo in

([1]) Ibidem, pp. 165-6. — ([2]) Ibidem, pp. 166-7. — ([3]) Ibidem, pp. 168-9.
([4]) Ibidem, pp. 169-70. — ([5]) Ibidem, pp. 170-1.

questo inferno, il Salvatore vi irradia la luce della vita, della vittoria sulla morte. Non significa tale discesa che Cristo abbia sofferto le pene infernali dell'abbandono di Dio. Egli discende come vincitore, padrone della vita, scende in forza e gloria, non nell'umiliazione, ma mediante l'umiliazione della morte. Ed ivi evangelizza e predica. Insomma, la discesa all'inferno è il trionfo della risurrezione ([1]).

4. Nella quarta parte Florovskij propone la sua dottrina sulla partecipazione libera dell'uomo redento alla morte di Cristo ([2]). Come la morte di Cristo rassomiglia piuttosto al sonno, così, a sua somiglianza, ogni morte umana, secondo la similitudine da lui usata, del grano di frumento (Giov. 12, 24). Nella risurrezione di Cristo risorge tutta l'umanità, tutta la natura umana.

Però, non ostante tutto ciò, gli uomini continuano a morire; ma la forza della morte è indebolita. Mediante l'unione ipostatica e l'innocenza di Cristo si vince la scissura della natura umana. La pienezza e l'integrità sono restaurate potenzialmente e dinamicamente ([3]).

Si deve però distinguere tra guarigione della natura e guarigione della volontà; l'una è necessaria, l'altra libera. La volontà non può essere guarita con la forza, ma solo con sforzi personali e con libera rinuncia. Ci vuole la fede, l'amore, l'imitazione di Cristo. La vita cristiana comincia con la rinascita del battesimo, il cui simbolismo è anzitutto un simbolismo di morte e risurrezione. E questa conrisurrezione con Cristo non è solamente futura, ma già incominciata. Il simbolismo del battesimo, secondo i padri, è reale: il credente dev'essere assimilato alla vita e morte di Cristo; anzi, più esattamente non si tratta di pura imitazione, ma di partecipazione. Tutto si può fare in immagini — come disse S. Cirillo di Gerusalemme —, poichè noi siamo immagini di Cristo ([4]).

Il battesimo, come immagine misteriosa della morte sulla croce, è morte e nascita, sepoltura e bagno di rigenerazione. E, secondo S. Gregorio Nisseno, la pienezza della risurrezione non è soltanto l'integrità del composto umano, ma felicità finale di tutti: « apocatastasi » ([5]).

([1]) Ibidem, pp. 171-5. — ([2]) Ibidem, pp. 175-87. — ([3]) Ibidem, pp. 177-9.
([4]) Ibidem, pp. 179-83. — ([5]) Ibidem, pp. 184-7.

La sintesi soteriologica di Florovskij, poichè quasi in tutti i particolari fondata sull'insegnamento dei santi padri, è di tutte la più completa, più ricca e quasi interamente ortodossa, proprio nel senso cattolico; perciò essa figura degnamente alla fine della nostra rassegna.

Tuttavia anche presso di lui si nota un certo antigiuridismo e una certa avversione contro ogni sviluppo dogmatico riguardo alla soteriologia; condanna anzi quello cattolico, quando afferma che la Chiesa sul mistero della croce non si esprime con formule dogmatiche univoche, ma essa finora non ha fatto altro che ripetere le frasi ispirate del Nuovo Testamento, e parlare in immagini e in maniera descrittiva, poichè difficilmente si possono trovare parole e modi di dire per esprimere esattamente e perfettamente questo grande mistero. Secondo la sua opinione, il senso del mistero della croce non potrebbe essere espresso con categorie solamente etiche. Concetti morali, e più ancora giuridici, rimarrebbero in questo argomento soltanto pallidi antropomorfismi, compreso anche il concetto di sacrifizio (1). È da osservare a tal proposito che egli ha ragione soltanto quando afferma che concetti morali e giuridici umani rimangono sempre mezzi imperfetti per esprimere il mistero divino e non riescono mai ad esaurirlo; ha torto invece quando vede in queste analogie nient'altro che antropomorfismi. La verità sta nel mezzo. Lo stesso deve dirsi dei luoghi dove Florovskij parla dei « meriti » di Cristo usando le virgolette, volendo con esse significare, come sembra, che questi sono nient'altro che un puro antropomorfismo (2). In conseguenza di ciò egli interpreta le domande di S. Gregorio Teologo, a chi e come fu offerto il sangue di Cristo, poichè a Dio tale offerta non era necessaria, nel senso che il santo « vuol dimostrare l'inspiegabilità della morte sulla croce con le esigenze della giustizia commutativa » (3). A noi invece sembra che le domande di S. Gregorio hanno un senso più generale ed indeterminato, non adatto a trarne tali conclusioni.

(1) Ibidem, p. 153. — (2) Ibidem, p. 155, uota 3. — (3) Ibidem, p. 155.

Ammettendo che la morte sulla croce non ha soltanto significato morale, ma anche sacramentale, Florovskij cerca evidentemente di salvaguardare il carattere oggettivo della redenzione — che egli afferma anche distinguendo chiaramente tra guarigione della natura e guarigione della volontà — e di schivare il pericolo di uno psicologismo unilaterale; ma negando o troppo diminuendo nel sacrifizio della croce il momento satisfattorio, espiatorio, meritorio, inquanto o perchè questo rappresenta un valore giuridico, egli rischia proprio di svuotare completamente il significato oggettivo della redenzione.

Sono da rilevarsi inoltre, nella soteriologia di Florovskij, alcune deficienze o inesattezze meno gravi. Per esempio, egli analizza molto il concetto di peccato, e arriva a chiamarlo « illegalità » (1), nonostante la sua avversione per i concetti giuridici, il rifiuto dei quali dovrebbe rendergli alieno il concetto di peccato come « offesa di Dio ». Egli parla della natura umana di Cristo assunta nell'unità dell'ipostasi del Verbo sin dal momento della sua concezione « e in questa assunzione restaurata in tutta l'originale innocenza e purità » (2), senza avvertire che non si può parlare di « restaurazione » rispetto all'umanità di Cristo. Inoltre chiama il battesimo « lozione anzitutto del corpo » (3); non sarebbe piuttosto una lavanda dell'anima? Il battesimo ancora, secondo lui, non rigenera la natura, bensì la libera volontà dell'uomo (4); ma sarebbe indubbiamente meglio dire che il battesimo, supposta la rigenerazione della natura in generale, compiuta nella morte di Cristo, ne applica i meriti alla natura individuale di ogni singolo uomo, rigenerando effettivamente la natura, tale quale si trova nelle persone concrete e negli individui umani.

Altri soteriologi vengono menzionati da Florovskij soltanto incidentalmente in una nota. In essa egli rimprovera al metropolita Antonio di non distinguere abbastanza chiaramente due fatti, passione e morte di Cristo, e di arrivare perciò a false conclusioni, opponendo troppo il Getsemani al Golgota, col motivo che gli strazi dell'anima siano più preziosi delle sofferenze corporali, di determinare troppo inge-

(1) Ibidem, p. 158. — (2) Ibidem, p. 165. — (3) Ibidem, p. 165.
(4) Ibidem, p. 184.

nuamente il senso della morte, quando la fa servire alla santificazione di ciò che mediante la sua paura avvelenava tutta la vita degli uomini, per renderla meno temibile. Osserva poi come il tema soteriologico non si esaurisca con la questione circa i motivi della via crucis; se questa sia stata necessaria a causa della giustizia, soddisfatta dai « meriti » di Cristo, o a causa dell'amore; se la redenzione plachi la giusta ira divina o manifesti l'amore che tutto perdona. In una siffatta impostazione del problema egli vede nascosto il pericolo di psicologismo. E difatti egli nota che non sono scevri di psicologismo i saggi recenti di soteriologia russa, cominciando da A. D. Beliajev (1). Al qual proposito Florovskij menziona anche il libro bulgaro di D. V. Djulgerov « Gesù Cristo, Il Gransacerdote del Novo Testamento, Redentore » (2), in cui si trovano indicazioni bibliografiche abbastanza complete sulla letteratura soteriologica russa. Egli menziona inoltre l'articolo lodato dallo Svetlov dell'ieromonaco Andronico (I. A.), poscia vescovo, « Cristo Redentore secondo l'insegnamento dei santi padri della Chiesa e la nostra salvezza in Cristo » (3).

Andronico fin dal principio insiste sull'incomprensibilità dei misteri di Dio, specie della redenzione (4). Egli cerca di fare la sua esposizione possibilmente con le parole degli stessi padri. Poi tratta della partecipazione e dell'unione del Figlio di Dio con l'uomo caduto (5), dello stato dell'uomo sotto la legge e la riconciliazione con Dio nel sacrifizio di Cristo (6). Il peccato è offesa di Dio nel senso che noi peccando ci allontaniamo da Dio, non che Iddio adirandosi cambi nella sua essenza (7). Il sacrifizio di Cristo consiste nell'umiliazione fino all'annichilamento umano (8), e non ha carattere esterno di

(1) Cfr. la sua opera citata sopra, in *La nuova soteriologia russa*, I, *Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pp. 417-S II, *Or. Chr. Per.*, XI, 1945. p. 169.

(2) Инсусъ Христосъ, Новозаветенъ Първосвещенникъ изкупитель, Sofia, 1926.

(3) Cfr. *La nuova soteriologia russa*, II, l. c., pag. 169; l'articolo è apparso nello Странникъ, 1896, II, pp. 451-74; III, pp. 31-60; Andronico fu ordinato vescovo nel 1906: su lui vedi Составъ Святѣйшаго Правительствующаго Всероссiйскаго Сvнода и Россiйской Церковной Iерархiи на 1917 годъ, Pietrogrado, 1917, pp. 250-1.

(4) Ibidem, pp. 451-2. — (5) Ibidem, pp. 452-62. — (6) Ibidem, pp. 462-67.

(7) Ibidem, p. 462. — (8) Ibidem, pp. 463-4.

riconciliazione propriamente detta di Dio adiratosi con gli uomini (1). Poi parla della redenzione effettuata mediante l'amore compassionevole di Cristo (2). Il senso del sacrifizio, secondo lui, non consiste in ciò che Cristo pagò un debito, nel senso proprio della parola, o offerse una esterna soddisfazione alla giustizia divina, ma egli assunse la natura umana per amore di compassione, per portare mediante essa tutto ciò che portiamo noi, per compatire con noi (3). La soddisfazione alla giustizia divina significa l'appropriazione di noi a Cristo e di Cristo a noi (4); ciò significa la rinnovazione della nostra natura con l'affluenza di nuove forze mediante l'alleanza col Dio-uomo (5). Il diavolo che aveva fatto prigioniero l'uomo con la sua seduzione, fu vinto quasi per un altro inganno, come anche noi lo vinciamo, se ci uniamo con Cristo (6). Andronico conclude che la forza del sacrifizio della croce consiste in ciò che Cristo era Dio, e che da lui fu consacrata la legge di lotta col male mediante le sofferenze (7). Ed il medesimo Cristo morì e risuscitò. Andronico si muove del tutto secondo le idee del metropolita Antonio, e risolvendo tutto in atti coscienti, mutui, cade vittima dello psicologismo in soteriologia, contro cui ha messo in guardia il Florovskij.

III. - Caratteristica

Per caratterizzare la nuova soteriologia russa giova domandare come i suoi autori abbiano eseguito ciò che più tardi, al primo congresso di teologia 'ortodossa' ad Atene nel 1936, fu formulato come programma con tre punti (8). È vero che questa soteriologia moderna abbia attuato: 1) la liberazione dagli influssi esterni, 2) il ritorno alla dottrina patristica, e che abbia svolto 3) un'attività creatrice speculativa o sintetica?

1) E dapprima è proprio moralmente di tutti i soteriologi recenti di lottare contro il « giuridismo » occidentale, cattolico

(1) Ibidem, p. 465. — (2) Ibidem, pp. 467-74.
(3) Ibidem, pp. 473; 467. — (4) Ibidem, III, pp. 31-40.
(5) Ibidem, pp. 40-45. — (6) Ibidem, pp. 45-52.
(7) Ibidem, pp. 52-60; 59.
(8) Cfr. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia, Orientalia Christiana Periodica,* Vol. VII, 1941, pag. 158 ss.

e protestante. Ma anche quasi tutti, in lotta contro il giuridismo cattolico, sono caduti in errori tipicamente protestanti, come soggettivismo, kenotismo, psicologismo, errori protestanti di indirizzo conservativo o liberale, specie anche idealistico. Per mettere più in evidenza questo fatto consideriamo ancora più nei particolari l'atteggiamento dei soteriologi russi verso l'occidente, stabilendo i punti seguenti:

1. Si lotta fermamente contro l'indirizzo scolastico della teologia russa, rappresentata specialmente da Filareto di Cernigov (Gumilevskij), 1805-66, Antonio (Amfiteatrov), 1815-79, e Macario (Bulgakov), 1816-82 (1).

Già Chomjakov, esprimendo la sua opinione sulle opere di Macario (Makarij) scrisse nell'anno 1848 (ad A. N. Popòv): « Makarij sente di scolastica » (2). Svetlov paragona la teologia russa contemporanea con una palude colossale e stagnante nella quale tutte le rane gracidano all'unisono secondo Makarij o come loro si ordina (3). L'archimandrita Ilarione si unisce al coro degli avversari di Makarij, riferendosi alle parole di Chomjakov e citando un passo soteriologico di Makarij (4). Similmente si esprime Orfanitskij sulla dottrina della giustificazione presso Macario: questa viene definita « in guisa da suscitare facilmente l'illusione di leggere paragrafi del codice penale sulla questione, sotto quali condizioni un pagatore giuridicamente capace possa essere riconosciuto al posto di un altro » (5).

Va da sè, Svetlov ed altri non eccettuano dalle loro critiche il grande catechismo di Filareto (Drosdov), e questo a causa del suo contenuto e della sua genesi (6), andando in ciò d'accordo coll'opinione dell'arcivescovo Antonio (Chrapo-

(1) Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 100 ss.

(2) Vedi V. Zavitnevič, А. С. Хомяковъ, Vol. I, Lib. 1, Kiev, 1902, pag. 973.

(3) Svetlov, l. c., pag. 554 (nell'appendice).

(4) Archimandrita Ilarione, Богословіе и свобода Церкви (О задачахъ освободительной войны въ области русскаго богословія), Богословскій Вѣстникъ, 1915, III, pag. 129-31.

(5) Orfanitskij, Историческое изложеніе догмата объ искупительной Жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа, Mosca, 1904, pag. 209: passo citato da S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlino, 1928, pag. 50, nota 40.

(6) Cf. nella parte precedente di questo articolo, *Orientalia Christiana Periodica*, IX, 1943, pag. 412 ss.

vitskij) (1) e non vedendo qui l'insegnamento genuino del metropolita di Mosca.

Alla lotta contro l'indirizzo della teologia ufficiale corrispondevano dalla parte avversaria, cioè dalla censura ecclesiastica, delle misure di restrizioni e proibizioni. Svetlov stesso, ad esempio, racconta il suo ' infinito martirologio letterario ' (2), la sua ' Odissea ' (3): la sua opera principale ' Il significato della croce di Cristo ' era già pronta come manoscritto nel 1886; soltanto nel 1893 potè vedere ' in qualche maniera ' la luce; nel 1896 fu riconosciuta magistrale, nel 1897 ammessa nelle biblioteche fondamentali dei seminari ecclesiastici, ma « rimanendo anche adesso — Svetlov scrive questo nella seconda edizione dell'anno 1907 — frutto proibito per le biblioteche scolastiche dei seminari ecclesiastici, dietro desiderio della suprema autorità di questi seminari e della scienza teologica, autorità personificata nel 1897 nella persona dell'effettivo consigliere di stato K. Pobedonostsev » (4).

2. Lottando questi autori contro la teologia russa ufficiale, lottano indirettamente contro la teologia e l'insegnamento cattolico; ma si lotta contro di essa anche direttamente, e senza tregua.

L'avversione dei teologi separati contro la dottrina cattolica del purgatorio esisteva già molto prima del concilio di Firenze (5); con questa avversione è connessa quella contro la dottrina della soprabbondanza dei meriti di Cristo, del tesoro della Chiesa e delle indulgenze, avversione che si concretava sempre di più, assumendo forma di lotta contro ogni trasferimento di concetti giuridici al mistero della redenzione. Questa avversione degli orientali separati veniva poscia nutrita e rafforzata dalla dottrina protestante che rigettava la giustificazione dalle buone opere e ogni merito dell'uomo giustificato (6).

(1) Vedi Svetlov, Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи, Vol. I, Kiev, 1914[4], pag. x-xi.

(2) Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 491.

(3) Ibidem, pag. 524.

(4) Ibidem, pag. 103-4; cf. però 532; cf. 483 ss.

(5) Cf. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Vol. IV, Parigi, 1931, pag. 84.

(6) Siguificative sono le trattative a questo riguardo fra russi separati e vecchio-cattolici tedeschi cominciate nel 1873 delle quali parla N. Beliajev,

Non ostante ciò la lotta contro la dottrina cattolica si conduce spesso insieme con quella contro il protestantesimo: il cattolicismo si vede attraverso il protestantesimo ([1]). Tale mancanza essenziale di metodo, manifestante talvolta fra l'altro una profonda ignoranza delle verità cattoliche, fu già rilevata e stigmatizzata nelle opere di Svetlov da Ladomersky ([2]). Aggiungiamo che questi autori si dimostrano con ciò eredi fedeli di Chomjakov. Ancora nel 1912 Svetlov scrive: «... Iddio è l'amore. Ma nella teologia sia cattolica sia protestante Iddio non è amore, ma esclusivamente terribile giustizia; la conseguenza ne è che si cambia anche il concetto sulle sue relazioni con gli uomini» ([3]).

3. La lotta contro la soteriologia cattolica si conduce in maniera speciale contro l'insegnamento di S. Anselmo e quello che ne viene considerato come conseguenza logica, di papa Clemente VI nella bolla 'Unigenitus' del 1343 in cui si tratta sulla soddisfazione di Cristo, il tesoro della Chiesa e le indulgenze ([4]).

Secondo Svetlov l'arcivescovo di Černigov Filareto si sarebbe del tutto appropriato la concezione giuridica della redenzione ([5]); e difatti questi proferisce un giudizio più equo sulla teoria di Anselmo: «In fondo egli [Anselmo] non fece altro che ridurre le idee anteriori ad una forma di ragionamento strettamente coerente. Della sua teoria, concorde nelle sue motivazioni colla dottrina comune ecclesiastica, hanno

---

nel suo articolo già menzionato Римскокатолическое ученie объ удовлетворенiи (satisfactio), ecc. Православный Собесѣдникъ, 1876, II, pag. 31 ss. — Circa l'influenza protestante nei metropoliti Platone e Filareto e in Chomjakov, cf. *Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pp. 408 ss.; 411; 413 ss.; 418 ss.; 426-7.

([1]) Per es. presso MALINOVSKIJ, Православное Догматическое Богословie, Vol. III, Serghiev Posad, 1909, pag. 277; О Богѣ Искупителѣ, Kamenetz-Podolsk, 1906. pag. 287: il testo di questa monografia è quasi identico con quello del Прав. Догм. Богосл.

([2]) LADOMERSZKY, *Le dogme de la rédemption dans la théologie russe, Œuvre de Pierre Svietlov*, l. c., pag. 55.

([3]) SVETLOV, Христiанское вѣроученiе въ апологетическомъ изложенiи, II, l. c., pag. 327.

([4]) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, num. 550.

([5]) SVETLOV, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 100.

fatto abuso in occidente » ([1]). Lo stesso Svetlov rimprovera a Macario ed Antonio (Amfiteatrov) di avere frammischiato motivi soteriologici protestanti con cattolici (e tra questi anselmiani); ma Silvestro (Malevanskij), 1828-1908, occuperebbe un posto speciale nella teologia russa, proprio inquanto non accetta la teoria di S. Anselmo ([2]). È però difficile di determinare ciò che Silvestro rigetta concretamente delle idee del vescovo di Cantuaria. Se consideriamo le parole di Silvestro alle quali si riferisce Svetlov, che cioè: « Questa teoria, con l'estrema sua scolasticità, non racchiude in sè niente di nonconforme al pensiero dell'antica Chiesa universale... » ([3]), sarebbe non accettata unicamente la 'scolasticità' della teoria di Anselmo ([4]).

Autori cattolici come Salajka ([5]) e Ladomersky ([6]) hanno esposto ed esaminato, ad una ad una, le obiezioni storiche e dottrinali, fatte valere da Svetlov (Orfanitskij ed il metropolita Antonio) contro la dottrina di Anselmo: La teoria di questo dottore occidentale condurrebbe al giuridismo, e come tale sarebbe antropomorfica (specie il concetto del peccato come offesa di Dio), unilaterale (cioè insistendo unicamente nella giustizia di Dio) ed un'esagerazione (vuol dire della giustizia a danno della bontà di Dio) ([7]).

Rileviamo ancora che Svetlov propone la dottrina cattolica comune seguendo un manuale per i ginnasi dell'Austria, senza citare nell'esposizione della teoria di Anselmo le sue

([1]) Filarkto, arcivescovo di Čeruigov, Православное Догматическое Богословіе, Parte II, 1882[2]. pag. 90 (§ 207).

([2]) Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 101.

([3]) Vescovo Silvestro, Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія (съ историческимъ изложеніемъ догматовъ), Vol. IV, Kiev, 1889, pag. 161 (§ 102); Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 102.

([4]) È interessante paragouare come il greco Chr. Andrutsos nella sua Δογματικὴ τῆς 'Ορθοδόξου 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας, pag. 201, Atene, 1907, giudichi sulla teoria di Anselmo, cioè in modo simile a Silvestro.

([5]) Salajka, l. c., pag. 57 ss.; 64-5.

([6]) Ladomersky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption*, l. c., pag. 124 ss.; *Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, Roma, 1945, pp. 57 ss.

([7]) Svetlov, Христіанское вѣроученіе ecc., II, l. c., pag. 326-7; Крестъ Христовъ, pag. 56 ss.; 64 ss.; 66: il peccato come offesa; 67-9; 291 ss.

opere [1]. Uno studio più approfondito monografico sulla dottrina di Anselmo fu fatto, da parte russa, soltanto più tardi, cioè da A. Orlov [2] e in parte da P. Ponomarov. Nondimeno Svetlov giudica che la Chiesa cattolica abbia commesso il grave errore di aver fatto della dottrina o opinione teologica particolare un dogma obbligatorio, posizione che specialmente il noto soteriologo (cattolico francese) Rivière cercherebbe di giustificare [3]. Lo stesso afferma Malinovskij [4].

Come si vede, questi autori non distinguono a sufficienza ciò che, nella dottrina di S. Anselmo, è universalmente accettato nella teologia cattolica e ciò che va messo nel novero delle sue idee personali [5].

Svetlov afferma poi che la dottrina di S. Anselmo, in fondo identica con quella di S. Tommaso da Aquino, fu sviluppata più pienamente da quest'ultimo specialmente riguardo alla soprabbondanza dei meriti di Cristo, e trovò finalmente la sua sanzione ecclesiastica nella bolla papale 'Unigenitus' [6]. Svetlov dipende in ciò da Filareto di Černigov secondo il quale Tommaso d'Aquino, non potendo capire, come lo capiva il Crisostomo, la pienezza del merito di Cristo, allargava i limiti della teoria anselmiana e asseriva che il Figlio di Dio offrì una soddisfazione soprabbondante, mentre Duns Scoto insisteva che la soddisfazione di Cristo non aveva valore in sè, ma soltanto in dipendenza dall'accettazione gratuita di Dio. « Il pensiero del teologo Aquinate, sempre secondo Filareto di Černigov, si spinse ad estremi dannosi e nondimeno fu consacrato dalla bolla del papa Clemente IV [7] (nel 1343);

(1) Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., pag. 33; 32-3.

(2) Orlov, Сотеріологія Ансельма Кэнтерберійскаго, Сборникъ статей, Parte I, Serghiev Posad, 1915, l. c., pag. 381 ss.; Ponomarev, О спасеніи art. cit., Православный Собесѣдникъ, 1915. III, pag. 357-77.

(3) Svetlov, Крестъ Христовъ. pag. 36.

(4) Malinovskij, Православное Догматическое Богословіе, Vol. III, l. c., pag. 278.

(5) Cfr. ciò che ne fu detto nell'articolo *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or. Chr. Per.*, VII, 1941, p. 162 con la nota 3.

(6) Svetlov, l. c., pag. 36-7.

(7) Notiamo che lo stesso errore su Clemente 'IV', invece di 'VI', si trova anche presso Nesmelov (Наука о человѣкѣ, II, l. c., pag. 327, nota) e viene riprodotto da Salajka (l. c., pag. 26, nota 167), mentre Malinovskij (l. c., Vol. III, pag. 407-8, nota 2) parla giustamente di Clemente VI.

dal pensiero dell'Aquinate gli scolastici trassero la conclusione sul tesoro delle opere sovraerogatorie, sulla distinzione dei comandamenti e dei consigli evangelici, sulle indulgenze. Circa l'anno 1350 migliaia di pellegrini si recarono a Roma per la remissione dei peccati, ma migliaia di altri ottennero perdono anche in maniera più facile. Ignoranza e passioni consacrarono questa oscura superstizione » (1). Malinovskij condivide l'opinione di Filareto sullo svolgimento di queste idee (2); egli ammette una soprabbondanza dei meriti di Cristo solo nel senso che Cristo ci abbia meritato più grazie che gli uomini non hanno perduto in Adamo, come insegnerebbero, del resto il Crisostomo e Cirillo di Gerusalemme (3).

Come abbiamo esposto sopra, specialmente la dottrina cattolica delle indulgenze si manifesta come fonte di malintesi e di polemiche, aumentati sotto l'influenza di Chomjakov (4). Onde Svetlov dirige i suoi attacchi con persistenza contro la soprabbondanza dei meriti di Cristo, come radice e fonte del giuridismo occidentale (5).

4. Un'altra fonte della nuova soteriologia di Svetlov ed altri è la loro volontà di essere ad ogni costo originali. Ma originali si può essere soltanto trovando qualche cosa di nuovo o di diverso da ciò che si insegna comunemente. Con questa tendenza di originalità si congiunge l'atteggiamento teso verso l'occidente. Tipico è anche qui l'esempio di Svetlov: la volontà di essere originale e di proporre qualche cosa di nuovo gli fu già rimproverata dai censori della sua dissertazione (6). Egli cerca di accertare delle differenze fondamentali — magari soltanto accidentali — sia tra la soteriologia orientale genuina e la soteriologia occidentale che ritiene degenerata, sia tra la soteriologia occidentale e quella tradizionale patristica (come vedremo ancora più avanti). Ma siccome queste differenze, almeno nella sostanza del dogma, sono inesistenti, egli si affatica invano e perde un tempo prezioso per riin-

(1) Filareto di Černigov, Parte II, l. c., pag. 90
(2) Malinovskij, l. c., Vol. III, pag. 278 colla nota 1.
(3) Ibidem, nota 1.
(4) Vedi sopra, *Orientalia Christiana Periodica*, 1943, pag. 414; 419 ss.
(5) Svetlov, Крестъ Христовъ per es. pag. 37; 61-2; 77; 101; 444; ecc.
(6) Ibidem, pag. 492 ss.

trodurre talvolta ciò, che ha eliminato come giuridismo, sotto un altro titolo, cioè come tradizionale o patristico.

La stessa osservazione ha già fatto E. A. Budrin, recensendo l'opera del professore Nesmelov ‘ Dottrina sull'uomo ’; egli scrive: « Trasferita del tutto da libri tedeschi nella nostra letteratura teologica, la teoria giuridica della redenzione diventò oggetto di confutazione per persone le quali sentivano il bisogno di scrivere e scrivere soltanto qualchecosa, di colpire i lettori con qualche cosa di nuovo ed originale. Ma i nostri neologi, non accontentandosi dell'appalto del cervello dei teologi luterani, completano la teoria giuridica colle proprie diverse inopportunità, e poscia essi stessi confutano queste idee inopportune, immaginandosi, simili all'eroe del Cervantes, che lottino col nemico » (1). Dobbiamo rilevare però che queste parole, non del tutto giuste, possono in qualche maniera essere rivolte allo stesso Budrin, il quale, da una parte trova l'insegnamento di S. Anselmo perfettamente concorde colla Sacra Scrittura e colla dottrina della Chiesa, e dall'altra lo ritiene nondimeno insufficiente ed incompleto, senza indicare perchè. Egli attribuisce esclusivamente ai protestanti l'origine del giuridismo soteriologico, non trovando niente di giuridico nè nella letteratura cristiana nè nelle professioni di fede dei concili (2).

5. Insomma, tutta la lotta mossa da Svetlov, portavoce dei suoi aderenti, si riduce all'opposizione fondamentale ed irreducibile contro il ‘ giuridismo ’ occidentale. L'essenza della redenzione sta quindi, secondo lui, nell'amore, non in un qualsivoglia rapporto giuridico (3); la soddisfazione come anche la giustizia si riducono pure, in fondo, all'amore (4); lo stesso vale del sacrifizio: « Il vero sacrifizio appartiene all'amore, non al giuridismo, si manifesta come espressione dell'amore, non del giuridismo » (5).

(1) Budrin. Отзывъ о сочиненіи проф. В. И. Несмелова; Наука о человѣкѣ, II т. Прибавленіе къ журналу "Православный Собесѣдникъ" 1908 luglio-agosto, pag. 203-4, citato da Malinovskij, l. c., pag. 279 nota.

(2) Ibidem.

(3) Svetlov, Крестъ Христовъ, pag. 279 ss., cf. pag. 270-8.

(4) Ibidem, pag. 291; 296; 305.

(5) Ibidem, pag. 430.

Notiamo in anticipo che non si tratta qui della questione, se l'amore, nell'opera della redenzione, sia l'elemento più essenziale. a cui la passione, le sofferenze e specie la morte siano subordinate — ciò che comunemente insegnano gli autori cattolici —, ma si tratta di sapere, se il peccato, la redenzione, la satisfazione, il sacrifizio ecc. appartengano anche, e ciò essenzialmente, all'ordine della giustizia, relativamente alla sua lesione.

'Giuridismo' è diventato veramente per molti teologi separati una parola ad effetto, una specie di spauracchio che spaventa e toglie il libero uso delle facoltà intellettive dell'uomo. Sarebbe stato però opportuno di sottoporre il giuridismo ad un esame senza prevenzioni e di analizzare filosoficamente questa idea, prima di lasciarsene impaurire. Mancano invece del tutto tali lavori da parte dei teologi orientali.

Con una tale lotta contro il giuridismo questi autori rischiano di manovrare in una posizione insostenibile. Se giuridismo significasse soltanto esagerazione dell' elemento giuridico o anche, dentro i limiti della retta dottrina, un'accentuazione più forte di questo elemento, si potrebbero e dovrebbero fare delle concessioni; ma per lo più questi autori oppugnano l'elemento giuridico come tale e cercano di eliminarlo dappertutto. E tale intrapresa è un'impossibilità dal punto di vista ugualmente filosofico come teologico. Peccato, liberazione dal peccato, soddisfazione, sacrifizio, ecc. sono essenzialmente e con necessità metafisica categorie giuridiche. Giuridico è ciò che appartiene al diritto, sia divino che umano o lo riguarda in senso positivo o privativo, ma non si può negare che, per es., il peccato sia un fatto contrario al diritto divino, una ingiustizia, che la soddisfazione sia un atto umano atto a ristabilire il leso equilibrio della giustizia verso Iddio. Invero anche il sacrifizio, specie quello propiziatorio — del quale si parla in soteriologia —, tende a ristabilire l'ordine leso della giustizia e del diritto divino. (Del resto però esso in genere è un atto di riconoscimento del sommo diritto e della sovranità di Dio, mediante una offerta visibile). Tali categorie sono dunque giuridiche, morali, e come tali dipendono dalla libera volontà dell'uomo o, analogicamente, di Dio. Soltanto in Dio tutto è realtà dello stesso grado di perfezione; nelle creature l'essere comprende vari gradi di per-

fezione: realtà dello spirito e del corpo, realtà sostanziale ed accidentale, realtà fisica e morale. Come l'attività intellettuale e volitiva dell'uomo è radicata nella sostanza del suo spirito, così la realtà giuridica e morale è radicata negli atti liberi del medesimo. La realtà dell'accidente fisico si concepisce per analogia della sostanza, la realtà dell'essere morale si concepisce analogicamente all'essere fisico accidentale. Anche l'amore è sostanza soltanto in Dio; nelle creature l'amore è accidentale ed appartiene alla volontà nella quale è radicato, onde neppure dall'amore si può eliminare l'elemento giuridico o morale. Parimente dal punto di vista teologico è assolutamente impossibile di separare le categorie giuridiche dall'opera della redenzione, come attestano Gesù Cristo stesso col suo insegnamento e altrettanto S. Giovanni e S. Paolo, S. Pietro e gli altri apostoli non esclusi. Del resto Gesù ha esplicitamente congiunto l'ordine giuridico con quello dell'amore, parlando del precetto di amore ed inculcando che colui ama Dio il quale osserva i suoi comandamenti (1).

Da tale tentativo impossibile ed irrealizzabile di Svetlov risulta la sua terminologia colle sue « trasposizioni vaghe ed imprecise » delle quali parla Ladomersky ed anche « questo metodo dove la ragione cede il posto al misticismo », come si esprime lo stesso autore (2).

Malinovskij, sebbene sia ordinariamente più moderato, ci presenta un altro esempio di lotta contro il giuridismo soteriologico dei cattolici. Seguendo in ciò Nesmelov (3), afferma che dalla dottrina della soddisfazione soprabbondante si potrebbe tirare la conclusione che per la salvezza dell'uomo sarebbe del tutto indifferente di credere o non credere, di vivere bene o male, avendo Cristo una volta per sempre pagato il prezzo per tutti i debiti, che non si dovrebbero dunque pagare un'altra volta. Così una situazione estremamente impossibile si sarebbe creata: « ... gli uomini non si salvano perchè essi siano degni della salvezza, ma perchè essi possano essere liberi dalla punizione per il peccato ». Malinovskij aggiunge che gli occidentali difatti non tirano tali conseguenze,

(1) *Matteo* 22, 37-9; *Giovanni* 14, 21-4; 15, 10, 14, ecc.
(2) Ladomerszky, *Le dogme de la rédemption*, ecc., pag. 63.
(3) Nesmelov, l. c., II, pag. 326-7.

ma dichiarano necessaria la penitenza e la fede per l'appropriazione dei meriti di Cristo; e se essi non tirano tali conclusioni ciò sarebbe per mancanza di coerenza, e già il fatto solo che da un insegnamento si possano dedurre tali conseguenze manifesterebbe in questo caso l'insufficienza della dottrina cattolica e protestante ([1]).

Abbiamo già accennato allo studio di A. Orlov, quasi unico autore fra i soteriologi russi che abbia esposto più ampiamente e sottoposto ad un esame più dettagliato le idee soteriologiche di Sant'Anselmo nel suo lungo articolo 'La soteriologia di Anselmo di Cantuaria (in connessione colle sue vedute antropologiche e cristologiche)' ([2]). Orlov conclude che la soteriologia di Anselmo è un frutto tipico della mentalità occidentale imbevuta di giuridismo ([3]). Ma non potendo negare che lo stesso santo dottore sveli anche (e questo specialmente nelle sue 'Meditazioni' e 'Preghiere') l'ideale dell'infinito amore filiale dell'uomo verso Iddio, questo amore che è alieno da qualsiasi calcolo, Orlov si appropria il giudizio del protestante Harnack sulla Chiesa cattolica: nelle opere di S. Anselmo, come in tutti i documenti della Chiesa cattolica, c'è la lotta fra due principî o correnti contrarie che non si uniscono senza interne contradizioni. La Chiesa cattolica è quasi una specie di 'complexio oppositorum' ([4]).

6. Dall'impossibilità interna di evitare in soteriologia un certo giuridismo segue un'altra caratteristica della nuova soteriologia russa o piuttosto dei suoi rappresentanti: Come abbiamo visto, Svetlov critica quasi tutti gli altri soteriologi, e con severità; uno dei capi principali di accusa è che questi autori criticati, combattendo da una parte il giuridismo, dall'altra però ne rimarrebbero ancora schiavi o almeno tributari. Ma la stessa accusa viene sollevata anche contro Svetlov, e ciò da parte del metropolita Antonio (Chrapovitskij) il quale trova che Svetlov evita di dare una soluzione netta del problema. Abbiamo quindi il fatto curioso che i nuovi soteriologi si fanno l'uno all'altro lo stesso rimprovero.

([1]) Malinovskij, l. c., III, pag. 281, il quale dipende però da Svetlov, Крестъ Христовъ, pag. 50 ss.

([2]) Orlov, l. c., pag. 381-474. — ([3]) Ibidem, pag. 472.

([4]) Ibidem, pag. 473-4.

7. Tali rimproveri mutui non rimasero però nel cerchio dei teologi, ma assunsero dimensioni più vaste. Come fu già detto in altra occasione, i rappresentanti delle varie gerarchie russe cominciarono a trovare degli errori e delle eresie nell'insegnamento soteriologico dell'avversario. Così Lagovskij, appartenente spiritualmente ai parigini, si scagliò contro l'insegnamento soteriologico dei due metropoliti Sergio (ultimamente patriarca di Mosca) e Antonio (Chrapovitskij), trovando presso il primo, che per lunghi anni è stato il rappresentante principale di un moralismo soteriologico esagerato, la teoria giuridica della redenzione, presso il secondo, al contrario, una teoria di psicologismo moralistico unilaterale (1). Antonio ha dovuto sostenere già prima tali attacchi da parte dei parigini, specie del loro capo, il metropolita Eulogio, e di due profes-fessori dell'Istituto Teologico, cioè Bulgakov e V. Iljin (2). A queste voci si associò nel 1937 il metropolita Eleuterio (Bogojavlenskij; allora in Lituania e rappresentante della Chiesa Patriarcale di Mosca, cioè di Sergio) (3).

Eleuterio è strenuo difensore della redenzione oggettiva e persino dei termini di « soddisfazione » e « meriti ». Egli ammette senz'altro che simili termini siano stati tolti, per es., da S. Paolo, dalle relazioni mutue umane, magari dal diritto romano (4). Egli scrive tra l'altro ad Antonio: « Spaventandovi dei termini di 'soddisfazione, meriti', voi avete abbandonato la concezione cristiana della redenzione degli uomini compiuta nella morte di Cristo; lasciando in disparte la croce avete escogitato su di essa un vostro modo di vedere e vi sforzate soltanto di metterlo d'accordo con le fonti della fede cristiana...; e questo non siete riuscito a fare in parte, senza forzare il senso diretto del Verbo di Dio e senza contraddirvi con voi stesso » (5).

(1) I. Lagovskij, Возвращенiе въ отчiй домъ, Живое Преданiе, Православiе въ Современности, l. c., pag. 61-2.

(2) Cf. Bukowski, *Collectanea Theologica*, 1937, pag. 108; Церковный Вѣстникъ, Parigi, 1927. II, pag. 14; Путь, num. 8, Parigi, 1927, pag. 156 s.

(3) Metropolita Eleuterio, Объ искупленiи, ecc., Parigi, 1937; la controversia tra Antouio ed Eleuterio viene esposta particolarmente da Ladomersky, *Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, pp. 41 ss.

(4) Объ искупленiи, l. c., p. 30, cfr. 89.

(5) Ibidem, pag. 159; Eleuterio si riferisce alle pagine 8-9 del libro di Antontio Догматъ искупленiя.

Tutte queste controversie manifestano purtroppo un fatto assai triste, che cioè i gerarchi russi separati cercano e trovano, all'occasione, delle eresie o anche le scusano o giustificano, secondo che questo torna utile alle singole fazioni. Un esempio classico di tale sorta ha dato il metropolita Eulogio di Parigi, il quale prima aveva approvato e lodato il 'Saggio di catechismo pravoslavo' di Antonio (dove la dottrina tradizionale sulla salvezza era stata sostituita con quella modernistica), ma dopo lo scisma fra Karlovtsy e Parigi cominciò a trovarvi delle eresie ([1]).

Aggiungiamo che le tre gerarchie, quella di Mosca, Parigi e — in parte — Karlovtsy, hanno ristabilito, nel settembre dell'anno 1945, l'intercomunione liturgica ed i rapporti giuridici, e ciò senza fare ufficialmente il menomo accenno alle profonde divergenze dottrinali precedenti.

2) Il secondo quesito riguarda il ritorno ai santi padri. E difatti tutta la soteriologia recente russa, cominciando già dal metropolita Filareto, Chomjakov e gli slavofili, fin a Svetlov e Orfanitskij, Sergio ed Antonio, Ponomarov, Tarejev, e più recentemente Bulgakov, Arsenjev, e, segnalandosi fra tutti Florovskij, si distingue o per lo studio approfondito, per citazioni frequenti dei santi padri, o almeno per la tendenza cosciente e voluta di ispirarsi alle opere dei medesimi, o, in fine, per l'aspirazione di sorpassarli in maniera creativa (come lo intende per esempio Bulgakov).

I risultati di questi studi patristici sono però, in soteriologia, per lo più problematici, insoddisfacenti, aprioristici. Ciò vuol dire che si stabilisce già prima dello studio e si raccoglie come frutto dalle indagini il risultato desiderato, ossia che la dottrina cattolica sulla redenzione non è punto la continuazione legittima dell'insegnamento patristico ([2]), in altre parole, non si ammette per es. la legittimità del concetto di soddisfazione, poichè non si trova nella Sacra Scrittura e presso

([1]) Два мненія Митрополита Евлогія, Церковныя Вѣдомости издаваемыя при Архіерейскомъ Сунодѣ Русской Православной Церкви заграницей, Num. 21-2, 1927, pag. 10; cf. *Orientalia Christiana* XXI, 1931, pag. 256.

([2]) Sulla dottrina patristica iu confrouto a quella medioevale e recente e sullo sviluppo dogmatico, secondo l'opinione dei teologi orientali separati, abbiamo discorso uell'articolo *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or. Chr. Per.*, VII, 1941, pag. 158 ss.; 162 ss.

i santi padri più antichi; esso difatti soltanto al tempo della scolastica medioevale fu pienamente conosciuto, e la sua importanza primaria nell'opera redentrice di Cristo non fu rilevata che mediante la soteriologia di Sant'Anselmo.

Sono specialmente — lasciando qui in disparte la dottrina di Florovskij, esposta già sopra — due soteriologi russi, Svetlov e Ponomarov, i quali non soltanto si sono ispirati alla dottrina patristica, ma hanno inoltre fatto il tentativo di rilevarne e sintetizzarne i tratti caratteristici. Proponiamo un po' più in esteso il risultato delle loro indagini e il risultato di indagini analoghe, fatte da un autore cattolico, Padre Ermanno Keller O. S. B.

1. Svetlov come patrologo soteriologico si dimostra relativamente moderato; egli rileva i punti seguenti (1):

a) Tutti i padri hanno, più o meno, una idea tornita o perfetta sulla redenzione, sebbene non si trovino presso tutti delle esposizioni metodiche o sistematiche.

b) Siccome si incontra una grande varietà di teorie o saggi di spiegazioni soteriologiche, non si può definire una tra le opinioni patristiche senz'altro obbligatoria per la teologia pravoslava.

c) Non ostante ciò si possono accertare i punti più essenziali, comuni a tutti i padri e si può quindi stabilire il carattere della soteriologia patristica.

Svetlov aggiunge che i teologi protestanti recenti hanno già determinato i tratti caratteristici della soteriologia patristica, ritenendo però più perfetta di quella patristica la loro propria opinione giuridica, mentre deve dirsi che il contrario è vero e che perciò neppure la teoria di S. Anselmo, cioè quella cattolica, corrisponda al pensiero della tradizione ecclesiastica (non ostante il giudizio diverso dei teologi russi autorevoli, con a capo il vescovo Silvestro).

Svetlov cerca di determinare più particolarmente la divergenza tra soteriologia patristica e 'cattolica-protestante' come concezione dei rapporti, vigenti fra Dio e gli uomini, reale ed insieme morale, o come concezione giuridica ed esterna. Svetlov, del resto, non nega l'esistenza dell'elemento giuridico

(1) Svetlov, Крестъ Христовъ, pag. 254-7.

o dell'idea della soddisfazione nella soteriologia patristica, ma soltanto afferma che tale elemento si trovi in essa in una 'luce diversa e essenzialmente nuova' (1), mentre altri, per es. l'arcivescovo Sergio, nel linguaggio giuridico della Scrittura o dei padri non vedono altro che un modo di dire analogico o piuttosto figurativo che non esprimerebbe niente di essenziale nei rapporti soteriologici.

Come caratteristici per la soteriologia patristica Svetlov enumera, fra gli altri, i punti seguenti: *a*) Nell'insegnamento patristico c'è posto per il lato soggettivo della redenzione. *b*) L'amore vi occupa il posto ad esso dovuto: mai si separano amore e giustizia; la soddisfazione si considera non tanto relativamente all'ira e alla giustizia divina in se stessa, quanto come mezzo di liberazione dalle varie conseguenze del peccato, specie dalla morte e dal potere del diavolo; nella condanna del peccato da parte di Dio si contempla non soltanto la giustizia, ma anche la bontà. Onde la soddisfazione ha nell'insegnamento patristico un significato essenzialmente negativo: allontanamento degli ostacoli dell'alleanza dell'uomo con Dio. *c*) Il momento positivo è costituito, secondo i santi padri, dall'incarnazione stessa la quale essi considerano come principio, fondamento e condizione della comunione dell'umanità peccatrice con Dio, come riconciliazione. *d*) I santi padri, d'accordo in ciò colla Sacra Scrittura, non parlano tanto della riconciliazione di Dio cogli uomini, quanto della riconciliazione dell'uomo con Dio, conservando però tutti e due questi elementi. *e*) I santi padri non considerano il mezzo di redenzione, scelto da Dio, come incondizionatamente unico, ma solamente come più adatto per la nostra salvezza, mentre secondo la teoria giuridica tale mezzo sarebbe assolutamente necessario (2).

Alcune di queste caratteristiche stabilite da Svetlov sono in certo senso giuste, per es. che i padri connettono la redenzione strettamente coll'incarnazione, che considerano spesso più le conseguenze del peccato che non la colpa, ecc. Ma torna la questione, se la soteriologia patristica, anche dal punto di vista sistematico, sia più perfetta. I santi padri non

(1) Ibidem, pag. 256.

(2) Occorre osservare che i teologi cattolici non hanno mai accettato come stringenti gli argomenti di S. Anselmo per la necessità della redenzione.

hanno ancora approfondito e messo in rilievo tutte le verità, sia esplicitamente sia soltanto implicitamente o virtualmente contenute nel deposito della fede. Se per es. i padri hanno spesse volte opposto la disubbidienza di Adamo all'ubbidienza di Cristo, ma meno spesso l'offesa di Dio causata dal peccato alla soddisfazione perfettissima compiuta da Cristo, come atto di onore e riparazione, da ciò non segue affatto che ubbidienza — che è senza dubbio un atto giuridico, basato sul diritto altrui di comandare — sia una categoria giuridica più perfetta della soddisfazione. Chi è senza prevenzione deve concedere che considerare l'essenza del peccato come offesa personale di Dio sia più profondo che non vedere nel peccato altro che egoismo, allontanamento da Dio, disubbidienza, debolezza, ecc. Ma proprio quest'ultima concezione del peccato prevale nella soteriologia dei russi moderni.

2. Ancora più moderato e oggettivo di Svetlov si dimostra Ponomarov.

Secondo lui nella dottrina soteriologica dei padri antichi orientali la redenzione viene considerata specialmente come liberazione dalle conseguenze della caduta dell'uomo (corruzione, morte, schiavitù del demonio). Due lati si mettono in rilievo: quello antropologico e l'altro teologico. Tutta la vita di Cristo viene proposta come attività redentiva, ma specialmente l'incarnazione, la morte e la risurrezione. Nella redenzione si manifestano l'onnipotenza e la sapienza, come anche la bontà e la giustizia. La redenzione si ottiene per mezzo di un sacrifizio, offerto a Dio Padre per il compimento della sua volontà (1).

Interessante è come Ponomarov vede la differenza che passa tra concezione soteriologica antica orientale e medioevale-moderna occidentale; egli scrive: « Con l'interpretazione antico-orientale della redenzione quella medioevale sta in questo rapporto che il medesimo soggetto si considera qui un po' diversamente. E specialmente: nella teologia antico-orientale principio di partenza si manifesta il concetto sulle conseguenze del peccato, nella medioevale occidentale il concetto sul peccato stesso; là si delineano principalmente due lati:

(1) Ponomarov, О спасеніи, Православный Собесѣдникъ, 1915, III, pag. 214-5.

l'antropologico e il teologico, qui un lato: il teologico; là si mira a tutta la vita di Gesù Cristo come attività sua redentiva: l'incarnazione, la morte, la risurrezione, qui la redenzione si attribuisce specialmente alla morte di Cristo. In particolare, la teologia patristica guarda la morte di Cristo come mezzo di vittoria sulla morte stessa (Cristo colla morte calpestò la morte), la teologia medioevale scolastica guarda la morte di Cristo come mezzo di sôddisfazione alla giustizia divina. Nell'una e nell'altra interpretazione si incontrano giudizi sull'amore e sulla giustizia divina. Ma la teologia patristica avanza sul primo piano l'amore divino, come causa della discesa di Dio agli uomini, e poscia la giustizia divina che determinò la via della salvezza dell'umanità; nella teologia scolastica si mette al primo posto la giustizia divina che richiede una soddisfazione per il peccato, e poi l'amore divino il quale, in qualità di gratitudine per la soddisfazione, versò sopra l'uomo grazia abbondante di perdono dei peccati. Nell'una e nell'altra interpretazione Cristo si presenta riconciliatore di Dio e degli uomini, ma soltanto secondo la teologia orientale la riconciliazione si manifesta conseguenza della purificazione dell'umanità, mentre secondo la teologia medioevale occidentale la riconciliazione si manifesta causa della giustificazione dell'uomo; secondo l'orientale la purificazione dell'uomo si accompagna dalla sua riconciliazione con Dio, secondo l'occidentale la riconciliazione di Dio cogli uomini, in seguito alla soddisfazione della giustizia divina, si accompagna dalla giustificazione dell'uomo » (1). Questa maniera di caratterizzare, adoperata da Ponomarov, contiene anche alcune linee generali vere e giuste. E ne segue che, se ci sono due modi di considerare la redenzione, essi non sono esclusivi, ma hanno, tutti e due, la loro parte di verità e si completano vicendevolmente. Non è vera, tra l'altro, l'asserzione che nella teologia scolastica l'amore divino verrebbe soltanto al secondo posto, « in qualità di gratitudine per la soddisfazione ».

Ponomarov paragona ancora la dottrina della Sacra Scrittura sulla redenzione colle varie spiegazioni del dogma e tira le conclusioni seguenti:

(1) Ibidem, pag. 376-7.

a) La Scrittura sull'incarnazione, passione, morte, risurrezione e ascensione di Cristo non stabilisce che il fatto della redenzione. La letteratura soteriologica ecclesiastica cerca poi di spiegare logicamente questo fatto, domandando fra l'altro: Perchè il redentore era Dio, perchè era il Figlio di Dio, perchè Iddio si incarnò per la salvezza degli uomini? Quale significato hanno nella redenzione la passione, la morte, la risurrezione, l'ascensione di Cristo? Quale è il rapporto tra redenzione e sacrificio? ecc.

b) L'essenza della redenzione sta nella liberazione dal peccato e dalle sue conseguenze (cattività del diavolo, morte, ira divina), liberazione compiuta da Cristo. Questa essenza si rispecchia però diversamente nei vari indirizzi soteriologici. La teologia antico-orientale rivolge l'attenzione specialmente alla liberazione degli uomini dalla corruzione (putrefazione), morte e dal diavolo, e alla riconciliazione con Dio-Padre; la teologia medioevale occidentale parla specialmente della riconciliazione dell'uomo con Dio; le teorie russe contemporanee mettono in rilievo specialmente la santità della vita di Cristo la quale era accetta a Dio come retribuzione per il peccato o come modello di imitazione secondo la volontà di Dio. A causa dell'elemento prevalente la teoria antico-orientale si può chiamare 'ontologica' (rilevando la rigenerazione della natura umana nella redenzione), la teoria medioevale occidentale 'giuridica' (sottolineando il principio della retribuzione per il peccato) e le teorie russe contemporanee si possono chiamare 'morali' (mettendo in rilievo delle idee morali).

c) Nella Scrittura e parimenti nella letteratura ecclesiastica la redenzione si considera come adempimento della volontà divina, attuazione del piano dell'economia divina per la salvezza del genere umano, in conformità ad una legge o norma immutabile, stabilita da Dio, sufficientissimo in se stesso e non bisognoso di cosa alcuna (1).

d) Nella redenzione si manifesta allo stesso tempo l'amore e la giustizia divina, l'amore è la fonte della redenzione. Secondo la teoria giuridica la giustizia è un attributo divino che richiede la soddisfazione quasi come necessaria per Iddio stesso; secondo le altre interpretazioni la giustizia

(1) Ibidem, pag. 394-5.

divina è una legislatrice che stabilisce che il peccato si debba vincere col pentimento il quale è quindi necessario per la purificazione dell'uomo.

e) Tutta la vita di Cristo, dall'incarnazione all'ascensione, è un'attività redentrice. La Sacra Scrittura, la teologia antico-orientale e la teoria di Svetlov mettono in speciale rilievo nella vita del Redentore l'importanza redentiva della morte. La teoria giuridica riferisce il momento della redenzione quasi esclusivamente alla morte di Cristo. Le teorie morali, specie quelle di Tarejev e Petrov, vedono in tutta la vita di Cristo la vittoria redentiva sulle tentazioni; anche la morte del Redentore non è altro che un modo, e questo definitivo, di vittoria sulle tentazioni e prove.

f) Specialmente nel determinare il significato della morte di Cristo sulla croce si nota più che negli altri punti la divergenza delle diverse teorie. Secondo la dottrina biblico-patristica sulla croce si compì la distruzione del peccato e delle conseguenze del peccato; secondo la teoria giuridica sulla croce ebbe luogo la soddisfazione sufficiente fatta a Dio, come fondamento per la remissione dei peccati, ma non il perdono stesso dei peccati; secondo le teorie morali sulla croce si compì la vittoria definitiva di Cristo sulle tentazioni al peccato (Tarejev, Petrov), la manifestazione più alta dell'amore di Cristo soddisfacente al Dio di amore (Svetlov) o la vittoria sulla nostra peccabilità (arcivescovo Antonio) (1).

g) Tutti vanno d'accordo che l'attività redentrice di Cristo è un sacrificio; ma sul significato e le proprietà del sacrificio le opinioni sono diverse. Nella teoria giuridica il sacrificio viene considerato come sacrificio espiatorio, sacrificio di riconciliazione, e si mette in rilievo la sua relazione con Dio. In alcune teorie morali il sacrificio è considerato come sacrifizio di rinnovazione dell'umanità, riguardandosene specialmente la sua relazione coll'uomo: Cristo diede il vero esempio di santità e fondò nuove relazioni dell'uomo con Dio, col mondo e con l'umanità. Nell'insegnamento della Sacra Scrittura e della teologia antico-orientale si considera nella redenzione e l'uno e l'altro aspetto, cioè il teologico e l'antropo-

(1) Ibidem, pag. 395-6.

logico; onde tale punto di vista è più esauriente rispetto alla dottrina rivelata (1).

h) Tutti ammettono che Cristo soffriva per noi, ma non tutti concedono che soffrisse in vece di noi. Petrov, per es., respinge l'idea della vicarietà della passione di Cristo, mentre i loro difensori richiamano non senza ragione il fatto che Cristo compiva in realtà molte cose che dovevamo compire noi senza esserne in grado, come ad es., la crocifissione dei nostri peccati, la distruzione del debito della morte, ecc.

i) Poichè la redenzione è un mistero, la ragione umana riuscì a spiegarne soltanto alcuni aspetti (per es. gli elementi del concetto della redenzione, la necessità della redenzione, il senso del patimento), ma in altre questioni (per es. circa il senso della morte di Cristo) non si osserva la stessa determinatezza (2).

Le conclusioni di Ponomarov sono, in generale, giuste. Soltanto qua e là affiora un equivoco che bisogna dissipare. Nella Sacra Scrittura è contenuto non soltanto il fatto della redenzione, ma vi si contengono anche gli aspetti che manifestano il suo perchè; se nella teoria giuridica la soddisfazione appare come quasi necessaria per Iddio stesso, ciò non vuol dire che Dio sia bisognoso di qualche cosa, ma solamente che la necessità di tale soddisfazione è fondata nella natura stessa di Dio, non solo nella sua libera volontà; sarebbe errato di opporre la dottrina scritturistica a quella della teologia occidentale, come se la prima attribuisse alla morte di Cristo la distruzione completa del peccato nel senso della redenzione oggettiva e soggettiva insieme, la seconda invece le attribuisse a torto soltanto la redenzione oggettiva (frutto generale dell'opera di Cristo) senza la redenzione soggettiva (applicazione particolare dell'opera di Cristo ai singoli uomini): vero è che già nella Sacra Scrittura è chiaramente contenuta la distinzione tra questi due aspetti della redenzione, cioè il suo effetto immediato e quello mediato; neppure ci sembra vero che nel sacrificio i teologi occidentali mettano troppo poco in rilievo l'aspetto antropologico, mentre i teologi antico-orientali diano risalto ugualmente all'aspetto antropologico come a quello teologico.

(1) Ibidem, pag. 396-7. — (2) Ibidem, pag. 397-8.

3. È interessante paragonare infine i risultati delle ricerche fatte da Svetlov e Ponomarov con quelli del Padre H. Keller O. S. B. Egli ha recentemente pubblicato un saggio di confronto della soteriologia patristica e orientale con quella occidentale, dal titolo 'Il dogma della redenzione nella concezione delle Chiese orientali' ([1]).

Prima di esporre brevemente la soteriologia dei padri orientali e la dottrina classica della scolastica dai tempi di S. Anselmo, Keller osserva giustamente che non ci sono differenze nel contenuto, ma soltanto nel modo di vedere la redenzione ([2]). Ma, dopo di aver proposto nelle linee principali la dottrina scolastica ([3]), Keller pensa di dover constatare che sarebbe del tutto errato di attribuire alla religiosità orientale idee di redenzione, simili a quelle in voga specialmente nel mondo germanico e là coltivate ([4]).

Keller spiega la dottrina dei padri orientali secondo la sintesi fatta da S. Giovanni Damasceno nel libro 'De fide orthodoxa' ([5]). Al dire di questo santo dottore, nella redenzione si manifesta la bontà, giustizia e sapienza di Dio; la bontà, perchè ha compassione della debolezza della sua creatura; la giustizia, perchè l'uomo, vinto dal tiranno e soggetto alla morte a causa del peccato, sarà trasformato in vincitore, e l'uguale sarà salvato dall'uguale; la sapienza, perchè ha trovato la soluzione migliore: il Figlio di Dio si fa uomo, diventa ubbidiente, sana la nostra disubbidienza. Keller afferma che

([1]) P. Dr. Hermann KELLER OSB, *Das Dogma der Erlösung in der Auffassung der Ostkirchen*, in *Ein Leib/Ein Geist, Einblicke in die Welt des christlichen Ostens*, Herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve (Westfalen), Münster, 1940.

([2]) Ibidem, pag. 19-20. — ([3]) Ibidem, pag. 20-1.

([4]) Ci sembra che Keller esageri l'opposizione di queste due ideologie, poichè anche nell'insegnamento classico di S. Anselmo o di S. Tommaso compete all'amore del Redentore un posto molto più rilevante che non sembra secondo la breve esposizione dell'autore il quale, d'altra parte, spiegando la dottrina dei padri orientali secondo le idee di S. Giovanni Damasceno, tralascia proprio al principio ciò che è molto caratteristico, vale a dire la menzione dell'ubbidienza colla quale Cristo risanò la disubbidienza di Adamo; soltanto concludendo Keller riferisce alcune parole del Damasceno sull'ubbidienza. KELLER, pag. 21-2.

([5]) S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, 1, Migne, PG, 94, 981 ss.

gli occidentali sogliano giudicare tali considerazioni 'meno sistematiche', ma a torto, perchè essi non capirebbero le idee fondamentali sopra le quali si baserebbe l'insegnamento patristico che risale per mezzo dei Cappadoci, Atanasio, Ippolito, Origene, Ireneo alla dottrina medesima di S. Paolo (1). E poi Keller cerca di spiegare la sua asserzione: « Presupposto per il vero intendimento di questa dottrina soteriologica più antica è dapprima il nesso stretto tra peccato primitivo e sacrificio della croce, tra Adamo e Cristo, tra condanna e discesa all'inferno, finalmente tra paradiso e ascensione. In secondo luogo si presuppone che sia il peccato sia la grazia esprimano, piuttosto che un fatto giuridico, l'una la realtà presente di Dio stesso, relativamente l'altro la sua perdita... » (2). E riassumendo il risultato delle sue ricerche Keller conclude che sulla via di Cristo cooperano la potenza divina, amore infinito, giustizia assoluta (3). La morte di Cristo, secondo i padri, doveva essere pubblica, perchè la lotta fra cielo e terra è uno spettacolo di tutto il cosmo, e doveva essere violenta, perchè Cristo non portava in sè il germe della morte: per essere espiata, tutta l'umanità dovette divenire colpevole in lui; il segno dell'ignominia, la croce, dovette divenire simbolo della vittoria universale (4).

Terminando l'autore caratterizza la soteriologia dei padri antichi come segue:

a) Tutto il corso della vita di Cristo fino all'ascensione viene interpretato come pieno di alto significato.

b) Attività divina e dedizione umana si richiedono parimenti per la vita del Redentore come per la partecipazione dei redenti alla sua attività.

c) Nella soteriologia, che è al centro della teologia orientale, la via a Dio appare come incorporazione in Cristo per mezzo dei sacramenti, e l'ascesi e la mistica appaiono come imitazione di Cristo, insomma, tutte le verità rivelate diventano chiare in Cristo.

d) La dottrina tipicamente occidentale della soddisfazione può riferirsi soltanto condizionatamente ai padri orientali, perchè la soddisfazione che essi insegnano rappresenta

(1) Keller, l. c., pag. 21-2. — (2) Ibidem, pag. 22-3.
(3) Ibidem, pag. 33. — (4) Ibidem, pag. 33-4.

l'ubbidienza nell'esecuzione di Gen. 3 (cioè della morte e discesa all'inferno) ([1]), ma non una espiazione penale universalmente motivata.

e) I teologi delle Chiese orientali separate di oggi, mescolando colla dottrina scolastica della soddisfazione le proprie idee, non possono, neppure essi, appellarsi con ragione all'insegnamento dei padri.

f) I rimproveri che si fanno alla crudeltà di un Dio, il quale richiede soddisfazione e il sangue del proprio Figlio per motivi in apparenza puramente egoistici, non toccano affatto le idee soteriologiche orientali. Là Iddio non chiede per nulla espressamente la morte espiatoria del Figlio, ma il Figlio la assume colla natura umana. E non si placa l'ira personale di Dio, ma l'umanità viene liberata dalla sua situazione conforme alle sue leggi interne e viene condotta alla libertà dei figli di Dio ([2]).

Keller ha messo in rilievo alcuni tratti che sono rimasti caratteristici per tutta la soteriologia orientale, non solo per quella dell'evo patristico, per es. che tutta la vita di Cristo viene considerata come redentiva, che l'imitazione di Cristo è di grandissima importanza per la salvezza degli uomini.

Ma non possiamo accettare come insegnamento patristico o, in generale, come dottrina cattolica le affermazioni seguenti: « ... se Cristo deve morire, perchè ha assunto carne adamitica, deve anche discendere dove Adamo in virtù della sentenza divina (Gen. 3) era sceso con tutti quelli che aveva generato. La condanna minacciata in Gen. 3, 3 si compie in ogni adamita colla discesa all'inferno » ([3]). « Cristo colla sua carne era votato alla morte. Egli fece colla discesa nel regno dell'inferno l'ultimo passo della sua umiliazione e rinuncia a sè stesso, abbandonandosi a colui il quale personificava il peccato, le tenebre, la morte. Ma la morte pone su di lui la sua mano, perchè tutti gli adamiti le sono votati. Qui sembra venuta la fine anche di Cristo, e una mera dottrina di satispassione dal punto di vista teologico non significa alcun progresso » ([4]). E perciò Keller continua: « La maledizione di Gen. 3 è sciolta senza violazione. Iddio è rimasto fedele

([1]) Ibidem, pag. 28. — ([2]) Ibidem, pag. 34-5. — ([3]) Ibidem, pag. 28.
([4]) Ibidem pag. 29.

alla sua parola fino all'ultimo, le ha sacrificato anche suo Figliolo. Questi però trascende tanto la sentenza che proprio dal suo compimento nasce la nuova vita. Il delitto di Adamo diventa 'felix culpa', perchè manifesta in Cristo l'assoluta giustizia, potenza e sapienza di Dio » (1).

Osserviamo a proposito di queste affermazioni di Keller che Cristo si è del tutto liberamente sottomesso alla legge della morte, non già le sottostava in virtù del solo fatto di aver assunto la carne da Adamo, poichè egli, Verbo incarnato e figlio di una vergine, non traeva da Adamo colla carne proveniente da lei nè peccato nè pena per il peccato, per es., la morte. (2). Strana è pure l'idea di Keller, che la discesa di Cristo all'inferno, la quale viene considerata nella dottrina tradizionale come liberazione delle anime dei giusti e perciò come principio del trionfo del Salvatore, significherebbe il colmo della sua umiliazione ed un abbandonarsi al principe delle tenebre.

È interessante rilevare come il metropolita Eleuterio abbia svolto sulla discesa di Cristo all'inferno delle idee in più punti simili a quelle di Keller. Contro il metropolita Antonio egli ragiona così: Se la morte di Cristo ha soltanto il senso di santificare la morte e di annichilare lo spavento della morte negli uomini, che significato avrebbe la sua discesa all'inferno? Come Cristo poteva scendere all'inferno, se egli era personalmente innocente, nè portava i peccati degli uomini? (3). Per Eleuterio quindi la morte del Salvatore non è un atto soltanto terrestre, ma si estende e ai vivi e ai morti: « Perciò — egli dice — il Redentore del mondo doveva scendere anche nell'ombra mortale fino alle ultime profondità dell'inferno, affinchè, accettando i peccati e [le persone di] coloro che si trovavano ivi, portasse su di sè la maledizione e il verdetto divino che gravavano su loro, e mediante ciò si manifestasse vero redentore del mondo terrestre e di quello dell'inferno. Come l'incarnazione del Figlio di Dio è stata il suo esaurimento, così anche la discesa di Cristo all'inferno, all'ombra

(1) Ibidem, pag. 30; cf. 35.

(2) Come lo stesso Keller insinuava sopra (p. 167, nota 4) asserendo che Cristo non portava in sè il germe della morte.

(3) Объ искупленіи, pp. 136-7.

mortale, come atto per compiere la redenzione, doveva essere il colmo di questo esaurimento... » ([1]). Però, la discesa di Cristo all'inferno era sì, per Eleuterio, da una parte la piena accettazione, in tutta la sua infinita estensione, del verdetto divino (Gen. 2, 17), dall'altra però era annichilamento della colpa, come causa della morte, poichè morì un uomo personalmente innocente che permaneva nell'ipostasi divina ([2]).

Purtroppo nè Eleuterio nè Keller si riferiscono a testi patristici determinati. Senza dubbio Eleuterio ha esagerato il realismo dell'accettazione dei peccati e della maledizione da parte di Cristo ([3]). Tutto ciò che possiamo concedere è che la discesa dell'anima di Cristo è umiliazione in quanto conseguenza della morte liberamente voluta, in quanto è separazione dell'anima già glorificata dal corpo non ancora gloriosamente risorto. Del resto autori come Florovskij ([4]) e Malinovskij ([5]) hanno illustrato con citazioni patristiche la discesa di Cristo all'inferno, e come effetto della vera morte, e come principio della glorificazione e del suo trionfo.

Inoltre, se è vero che la soddisfazione di Cristo consisterebbe, secondo i padri, nell'ubbidienza alla condanna di morte di Gen. 3, non però in un'espiazione penale universale, cioè dalla natura stessa del peccato motivata, come Keller poteva prima affermare che non ci siano delle differenze in quanto al contenuto della soteriologia patristica e scolastica? Se fosse vero ciò che dice Keller, si tratterebbe di una differenza notevole, non soltanto di un altro modo di vedere o di un altro punto di vista. Neanche ci sembrano esatte le asserzioni di Keller, che cioè secondo la soteriologia orientale Iddio non chieda espressamente la morte espiatoria del Figlio, ma la assuma colla natura umana, e che non si plachi l'ira personale di Dio, ma la liberazione dell'umanità avvenga in virtù delle sue leggi interne.

È però vera l'osservazione generale, fatta da Keller, che in Oriente i fatti e le componenti soteriologiche si vedono piut-

([1]) Ibidem, p. 116. — ([2]) Ibidem, p. 118.

([3]) Cfr. Ladomersky, *Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, pp. 79 ss.

([4]) Vedi sopra pp. 141-2.

([5]) Православное Догматическое Богословіе, III, pp. 319 s.; 323 ss.

tosto come realtà ontologiche, mentre in Occidente si analizzano logicamente e si prendono come fatti giuridici. E tuttavia è bene sottolineare come molti fatti congiunti colla redenzione (come peccato, pena, soddisfazione, riconciliazione, ecc.) siano veramente e sostanzialmente realtà giuridiche, sebbene l'essere giuridico non esaurisca tutta la loro essenza. Col progresso della scienza teologica anche i concetti logici soteriologici si precisano sempre più, come si può già notare presso autori del secolo VIII e IX, per es., S. Giovanni Damasceno e Teodoro Abu Qurra. E perciò più tardi autori bizantini tipicamente orientali, per es., Nicola Cabasilas, hanno potuto accettare gli elementi della teoria di S. Anselmo, senza mescolare indebitamente idee orientali ed occidentali, facendo di tutto ciò piuttosto una sintesi organica. La confusione ed interna contradizione nella soteriologia russa recente nasce dal fatto che si vuol seguire da una parte l'insegnamento patristico il quale contiene essenzialmente, fra gli altri, anche elementi giuridici, e dall'altra eliminare ogni giuridismo come estraneo alla vera tradizione e allo spirito orientale ortodosso.

3) Rimane da esaminare il terzo punto, cioè se la soteriologia moderna russa abbia svolto un'attività creatrice speculativa e sintetica.

Ancora al principio di questo secolo, nel 1907, Svetlov scriveva: « Non vedo neppure un solo tentativo di introdurre una corrente fresca nel sistema dogmatico in qualsivoglia sua parte, nemmeno nella soteriologia... » (1). E nel 1926 il metropolita Antonio ristampa immutato, sotto il titolo 'Il dogma della redenzione', ciò che aveva scritto nell'anno 1917, e cioè che 'la nostra scienza teologica' « nell'ultimo mezzo secolo si rivolgeva con sorprendente indifferenza a qualsiasi pensiero creativo, adoperandosi soltanto nell'elaborazione di materiali eruditi (va da sè che ciò pure è utile) e nella compilazione di monografie tedesche inintelligenti (opera però quasi inutile ») (2).

Questi due giudizi si riferiscono però alla soteriologia russa ufficiale. Parlando della soteriologia moderna il bulgaro Zankov giudica che l'inizio della liberazione dalla scolastica

(1) Svetlov, Крестъ Христовъ, pag. 554.
(2) Antonio, Догматъ искупленія, pag. 8.

occidentale fu fatto dai metropoliti Platone e Filareto, che Filareto di Černigov e Silvestro si dimostrano influenzati dal nuovo movimento, mentre Macario sarebbe rimasto del tutto sotto l'influenza scolastica. Più di tutti gli altri avrebbero lavorato nel campo della soteriologia i teologi russi, col risultato che adesso quasi tutti accettano il significato oggettivo-dogmatico della redenzione, rilevano il suo significato etico e soggettivo-dogmatico e rigettano la sua concezione giuridico-formale (¹).

E veramente non c'è dubbio che alcuni teologi russi abbiano approfondito e svolto in maniera originale alcuni temi o aspetti della dottrina sulla redenzione, non però sempre evitando gli scogli dell'errore. Fra essi gli autori più originali, per es. Filareto, Chomjakov, Svetlov, Antonio, Tarejev, Bulgakov, ecc. non intendono esporre analizzando o logicamente sezionando le verità della salvezza, ma cercano di comunicare una loro intuizione alla quale si ridurrebbe la moltiplicità dei fatti e nella cui luce dovrebbe essere tutto veduto. Presso alcuni l' intuizione sembra assumere una sfumatura piuttosto platonica, presso altri prevalentemente idealistica, o anche mista, cioè platonico-idealistica.

Grandiosa è l'intuizione con la quale il metropolita Filareto vede il mistero della croce; egli lo contempla in tre piani: nell'eternità o nel seno della Santissima Trinità, nel passato storico o sul Golgota, e nell'attualità di ciascuna vita cristiana. La croce del Golgota è un'immagine della croce eterna, cioè del piano divino di salvezza, la croce del cristiano è un'immagine della croce di Cristo; la croce di Cristo riflette l'amore infinito del Dio trino, la croce del cristiano deve riflettere l'amore del Salvatore; la croce di Cristo non può essere intesa se non nella luce di quella croce eterna nascosta nelle profondità del consiglio comune del Padre, Figliuolo e Spirito Santo, la croce individuale del cristiano non può diventare comprensibile che insieme alla croce di Gesù. Questi tre aspetti si illuminano e si completano a vicenda. Nell'intuizione di Filareto prevale l'aspetto platonico: l'ordine inferiore partecipa all'ordine superiore, ne è l'immagine.

(¹) Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, pag. 50-1 colle note.

Pure platonica è l'idea svolta con più vigore dal metropolita Antonio e dall'arciprete Bulgakov, che cioè il fondamento della redenzione stia nell'unità della natura umana in Cristo e in tutti gli uomini. Ma presso tutti e due si manifesta anche la mentalità idealistica: si scorge l'identità e la non-identità. Antonio mette in rilievo l'unità della natura umana e la diversità delle persone, l'unità in Cristo e lo spezzamento degli uomini nell'ordine della natura; Bulgakov parla dell'autoidentificazione di Cristo con tutta l'umanità, supponendo però due centri diversi: l'uomo vecchio e l'uomo nuovo.

A somiglianza di Filareto anche Chomjakov e Bulgakov vedono la redenzione storica fondata nella divinità: Dio è vincitore del male dall'eternità per mezzo del pensiero di Cristo che è Pensiero e Verbo. In questo caso la concezione di Filareto è più platonica, quella di Chomjakov più idealistica. Un altro pensiero di Filareto, che cioè Cristo è l'Agnello sgozzato dall'eternità, fu svolto specialmente da Bulgakov. Secondo lui il sacrifizio della croce presuppone l'eterno sacrifizio e l'esinanizione delle tre persone divine insieme col sacrifizio della creazione e dell'incarnazione; il dogma della redenzione si dovrebbe capire trinitariamente. È opportuno notare che Bulgakov vede un atto di sacrifizio, di rinuncia a se stesso già nella vita trinitaria, specie nella generazione del Figlio da parte del Padre; lo vede pure nell'atto della creazione, poichè Iddio rinuncia a rimanere solo; e lo vede nell'incarnazione, cioè nell'umiliazione del Figlio di Dio. Chomjakov, Antonio e Bulgakov insistono anche notevolmente nell'unità conoscitiva, idealistica, e nell'unità morale tra Cristo e i singoli uomini, unità che assume un carattere di realtà quasi fisica: Cristo si unisce realmente coi peccatori e diventa peccato. Specialmente Chomjakov, insistendo però meno nell'unità della stessa natura umana, che si trova in Cristo e negli altri uomini, mette in rilievo l'unione di amore fra il redentore e i peccatori: Cristo diventa realmente peccato, idea svolta più tardi specialmente da Bulgakov.

A questo modo di intendere le verità della redenzione è proprio vedere l'opera della salvezza quasi come cristallizzata in certi punti, come concentrata nella Santissima Trinità, nel Dio-uomo, in Maria Santissima, negli apostoli io ogni fedele

cristiano: tutti salvano, secondo Antonio, a modo loro l'umanità, o vengono considerati, secondo Bulgakov, come centri sofianici, cioè della sapienza increata o creata.

Presso Svetlov si manifesta fecondo specialmente il ritmo triplice del pensiero, l'applicazione della dialettica idealistica alla soteriologia: Il peccato non è soltanto colpa o debolezza, ma e l'uno e l'altro. La redenzione non è soltanto rinnovazione dell'alleanza fra Iddio e gli uomini o riconciliazione degli uomini con Dio, ma sintesi dell'uno e dell'altro; per mezzo del sacrifizio della croce si ristabilisce l'amore di Dio verso gli uomini e degli uomini verso Iddio. La redenzione comprende un aspetto negativo, la riconciliazione (supponendo essa una previa separazione), ed un aspetto positivo, l'unione; la redenzione rende possibile un'opera di carattere piuttosto negativo, cioè la penitenza, ed un'opera di carattere positivo, cioè l'imitazione di Cristo. Lo stesso vale della storia che è per Svetlov via verso Cristo: il paganesimo ed il giudaismo sono ascesa verso il cristianesimo. Scopo della venuta di Cristo e della redenzione è la sintesi della libertà e dell'unità nell'amore. In Cristo si concentra tutto: in Lui viene perfettamente conosciuto il pieno concetto di Dio e dell'uomo, in Lui vengono pienamente amati Dio e l'umanità. Il sacrifizio della croce non è soltanto soddisfazione alla giustizia di Dio, ma anche e specialmente manifestazione dell'amore immenso di Dio, esso non è soltanto vita offerta o morte subìta, ma vita nella morte e colla morte, o come si esprime Chomjakov, trasfigurazione del peccato, glorificazione e risurrezione. Si nota qui di nuovo in Svetlov l'influsso di Filareto: tutti gli attributi di Dio si compenetrano, l'onnipotenza, la verità, la sapienza, la giustizia, la bontà, ossia, tutti sono ornamento dell'amore; l'amore sta quasi al di sopra di tutte le perfezioni divine, l'amore le contiene e sintetizza tutte.

L'amore nell'opera della redenzione viene però messo in rilievo non solamente dai seguaci del teologo laico privato Chomjakov, ma anche da alcuni rappresentanti della teologia e tradizione ufficiale. C'è una corrente parallela e già contemporanea a Chomjakov, quella dell'arciprete F. A. Golubinskij, celebre professore nell'Accademia Ecclesiastica di Mosca, morto nel 1854, la cui opera fu poi continuata e pubblicata dal sacerdote D. G. Levitskij, professore della stessa acca-

demia, morto nel 1856, sotto il titolo ‘Sapienza e bontà di Dio nei destini del mondo e dell'uomo’ (1). A questa corrente appartiene anche A. D. Beliajev, professore della stessa accademia e autore dell'opera già menzionata ‘L'amore divino. Saggio di scoprire i dogmi principali del cristianesimo col principio dell'amore divino’ (2). Svetlov presentò la sua dissertazione sulla croce di Cristo nella stessa accademia.

Un altro concetto soteriologico, quello dell'assunzione da parte di Cristo di tutti i peccati dell'umanità, si trova diversamente presso Chomjakov secondo il quale Cristo come uomo prende su di sè questo peso, e presso Nesmelov e Bulgakov i quali cercano la responsabilità per il peccato in qualche modo già in Dio creatore.

In maniera speciale i soteriologi russi moderni si sono poi occupati del momento psicologico nella redenzione, considerando anzitutto la profondissima conoscenza, l'abisso di amore e la misericordiosa compassione del Redentore, con tutti i problemi annessi. Ci vuole un uomo perfettissimo che conosca tutte le miserie dei peccatori, che li ami e che trasfonda in loro dalla propria fonte inesauribile nuove energie e forze. A questo proposito torna spontaneamente sulle labbra di Chomjakov e Antonio la parola del Cuore divino di Gesù, e Antonio, quasi senza accorgersene, sembra voler concedere alla Madre di Dio il compito di corredentrice a causa della sua grandissima compassione e del suo amore verso gli uomini. Il metropolita Antonio è il teologo della compassione redentiva di Cristo, messa poscia in rilievo specialmente da Bulgakov.

A un altro aspetto psicologico della redenzione compiuta da Cristo dà risalto Tarejev, il quale vede tutta la vita del Salvatore sotto l'aspetto della tentazione, mostrando il valore redentivo delle tentazioni del Dio-uomo: il combattimento spirituale di Cristo è anche il combattimento di tutta l'umanità del passato e dell'avvenire; in Cristo si concentra tutta la storia spirituale dell'umanità.

(1) Golubinskij e Levitskij, Премудрость и Благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка, (nuova edizione) Pietroburgo, 1906.

(2) A. Beliajev, Любовь Божественная, Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ изъ начала любви божественной, Mosca, 1884[2].

Insomma, per la soteriologia russa moderna è importante connettere la redenzione coll'incarnazione, colla creazione, col mistero stesso della Santissima Trinità, di connetterla anche colla risurrezione di Cristo (come hanno fatto specialmente Nesmelov e Antonio) e di metterla nel centro di tutta la storia umana. Perciò molti di questi autori mettono in rilievo anche la necessità dell'incarnazione, già indipendentemente dalla caduta di Adamo, e si incontrano così con quelli autori greco-bizantini i quali, dissertando sul motivo dell'incarnazione, hanno svolto un'ideologia ricchissima e profondissima sull'uomo come microcosmo, immagine di Dio, capace di deificazione e di vita eterna in Dio. I soteriologi russi si incontrano quindi, riguardo a questo punto, colla tradizione che passa attraverso S. Massimo Confessore e S. Giovanni Damasceno ai bizantini del 13 come Gregorio Palamas, Nicola Cabasilas, Teofane Niceno, Isidoro Glabas, dei quali parla Jugie [1].

B. Schultze S. I.

(1) Jugie, op. cit., Vol. II, Parigi 1933, pag. 676 ss.

La Doctrine de Léon de Chalcédoine et de ses adversaires sur les images (*)

Dans un article précédent (1) nous avons narré l'histoire du procès de Léon de Chalcédoine, nous réservant d'exposer à part les discussions doctrinales qui eurent lieu à cette occasion. En effet, Anne Comnène et Nicétas nous apprennent que l'opposition de Léon de Chalcédoine et de ses partisans aux confiscations d'objets destinés au culte, ordonnées par Alexis I Comnène, était doublée d'une controverse dogmatique (2). La raison pour laquelle le métropolite ne voulait pas se soumettre aux volontés

(*) Daus le présent article nous employons les abiéviations suivantes:
ANNE COMNÈNK = ANNE COMNÈNE, Ἀλεξίας ed. REIFFERSCHEIDII, Leipzig 1884.
EUSTRATE, *Dialogue* = Εὐστρατίου, Μητροπολίτου Νικαίας, Διάλογος ἐκτεθεὶς ὅτε ἡ ἀμφισβήτησις περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων ἐγένετο... dans DÉMÉTRACOPOULUS, *Bibliotheca Ecclesiastica... Graecorum*, Leipzig 1866, pag. 127-151.
EUSTRATE, *Démonstration* = Εὐστρατίου, Μητροπολίτου Νικαίας, Περὶ τοῦ τρόπου τιμῆς τε καὶ προσκυνήσεως τῶν σεβασμίων εἰκόνων συλλογιστικὴ ἀπόδειξις, ibid. pag. 151-160.
JEAN L'OXITE, *Discours* = Τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου Ἰωάννου Ε' Ὀξείτου, Λόγος πρὸς τὸν Βασιλέα κύριον Ἀλέξιον, ed. A. LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XX (1900) p. 354-358, 362 sqq.
LÉON, *Lettres* = LÉON, *Métropolite de Chalcédoine, Lettres*, ed. ALEXANDRE LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια t. XX (1900), pag. 403. sqq.
NICOLAS, *Lettre* = NICOLAS D'ANDRINOPLE. *Lettre à Léon de Chalcédoine*, ed. ALEXANDRE LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια t. XX (1900), page 413.
OSTROGORSKIJ, *Bilderstreit* = OSTROGORSKIJ G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929.
TAFEL, *Supplementa* = TAFEL G. L. F., *Supplementa Historiae Ecclesiasticae Graecorum saec. XI et XII*, Tübingen Programm, 1832.

(1) Voir *Orientalia Christiana Per.* IX (1943), pag. 5 sqq.

(2) ANNE COMNÈNE, V, 2 ; I, 159 7-14. TAFEL, *Supplementa*, p. 6, ligue 6-12.

du Sébastocrator Isaac n'était pas l'avarice ou la volonté de défendre à tout prix les droits de l' Eglise sur ses biens temporels, mais le fait que, d'après lui, les mesures ordonnées entraînaient l'iconoclasme. Pour appuyer cette affirmation, Léon avait avancé une théorie sur la nature des images, affirmant qu'on devait à celles du Sauveur un culte de latrie.

Les deux historiens n'ajoutent pas d'autres détails sur les discussions qui eurent lieu à Byzance, mais nous pouvons nous en faire une idée grâce aux lettres de Léon et à d'autres écrits composés à cette occasion.

Dans un premier paragraphe nous donnerons, avec quelques indications, la liste de ces lettres ainsi que des différents écrits sur le sujet, puis nous en rapporterons le contenu en relevant les points principaux, et en ajoutant quelques remarques.

Le premier document qui se présente à nous dans l'ordre chronologique est une lettre de Basile, métropolite d' Euchaïta, adressée au Sébastocrator Isaac (¹).

Elle a été composée, comme nous l'avons vu (²), pendant les controverses sur l'orthodoxie des idées professées par Léon de Chalcédoine, donc probablement vers le milieu de 1087. Elle est intéressante à cause des renseignements historiques qu'elle nous donne, tel par exemple, le changement d'opinion et l'attitude plutôt ferme du métropolite d' Euchaïta envers le Sébastocrator. Mais quant aux idées, elle n'expose aucun nouveau point de vue.

Cet écrit de Basile d'Euchaïta parvint aux mains de Nicolas d'Andrinople, qui le communiqua à son oncle Léon en le renseignant sur les événements en cours. La lettre d'accompagnement envoyée par Nicolas avec celle de Basile nous fait connaître sa solidarité d'opinion avec son oncle, mais ne contient pas d'exposition doctrinale personnelle à l'auteur. Nicolas annonce avec plaisir à Léon qu'un adversaire, Basile d' Euchaïta, vient de passer dans leur camp (³).

A peine Léon reçut-il les lettres envoyées par son neveu, qu'il lui répondit par une longue missive dans laquelle, après

(¹) Voir le texte dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XX (1900), p. 411-413.
(²) Voir notre article dans *Orientalia Christiana Per.* IX (1943), p. 46.
(³) Nicolas, *Lettre*, p. 413.

avoir réfuté les assertions de Basile, il exposait sa doctrine sur les icones [1].

Cette lettre de Léon de Chalcédoine fut largement répandue [2]. Elle contenait un ample exposé de ses doctrines et on comprend qu'elle ait vivement intéressé le public byzantin. Il semble même que ce fut l'exposé le plus complet que Léon ait donné de ses idées ; en effet, ce sont uniquement les erreurs contenues dans cette lettre qu'il devra rétracter, plus tard, au concile des Blachernes.

Outre cette première lettre de Léon à Nicolas, nous en possédons encore deux autres adressées par lui à Anne « protovestiarissa » [3] et au patriarche [4]. Ces deux lettres datent de l'exil. Léon rejette les offres que l'empereur lui a faites de rentrer à Costantinople à la condition de se faire moine et expose aussi quelques-unes de ses idées, soit pour faire profession de foi, soit pour réfuter ses adversaires.

La lettre de Léon de Chalcédoine à Nicolas d'Andrinople ne fut pas laissée sans réponse. Celle-ci vint avant tout, à ce qu'il semble, de celui qui non seulement avait opéré la confiscation des saintes icones, mais s'était aussi lancé dans la discussion avec le plus de passion : le Sébastocrator Isaac. Il se piquait de théologie, sa composition nous le prouve [5] et c'est sans doute à lui que s'adresse l'éloge de Jean l' Oxite dans son discours au Basileus [6].

Quant à la passion qu'il avait mise dans la discussion elle correspond à son tempérament [7] et nous est témoignée par les paroles que lui attribue Nicolas d'Andrinople [8], ainsi que par le ton modeste que prend Basile d' Euchaïta pour exprimer une opinion qui n'était guère agréable au Sébastocrator [9].

(1) Léon, *Lettres*, p. 414-416, 445-447, 455-456.

(2) Migne, *P. G.* 127, col. 972, B.

(3) Léon, *Lettres*, p. 404-405.

(4) Ibid., p. 405-407.

(5) Nicolas, *Lettre*, p. 413, col. b. ligne 34-40. Voir plus loiu pag. 188.

(6) « Je ue parle pas à des gens qui ignorent la divine parole, surtout quand il s'agit de tou trés noble frère, qui est émiuent dans l'étude et la connaissauce de l' Ecriture Sainte ». Jean l' Oxite, *Discours*, p. 358, col. a, lignes 46-49.

(7) Anne Comnène VIII, 8 ; II, 22 10-12.

(8) Nicolas, *Lettre*, p. 413, col. b, ligne 38.

(9) Ibid., p. 412, col. b, lignes 39-41.

Pour réfuter les doctrines contenues dans la lettre de Léon et surtout l'affirmation que dans l'icone du Sauveur on adore, en même temps que le Christ, le Père et le Saint-Esprit ([1]), Isaac composa un recueil de textes patristiques.

Personnellement, nous ne connaissons cette œuvre que par les renseignements qu'en donne Alexandre Lavriotes dans la description du manuscrit qui la contient. Le manuscrit appartient à la Grande Lavra, au Mont Athos. Il s'agit d'un volume en papier, du XII siècle, (dimensions 0,23 × 0,16) composé de 149 folios; plusieurs folios malheureusement manquent au commencement et à la fin. Il porte extérieurement le numero 139, d'après un catalogue de la bibliothèque exécuté quelques années auparavant, et l'indication « Πανδέκτη ΙΓ' αἰῶνος » ([2]).

Du fol. 42 au fol. 47 il contient le recueil composé par le Sébastocrator. Dans la description du manuscrit nous ne trouvons citées que les œuvres d'où les différents textes ont été tirés, mais, à en juger par le nombre de folios dont est formé le recueil, les différents passages sont cités en entier dans le manuscrit.

Malheureusement, dans le catalogue des bibliothèques de l'Athos rédigé pas Spyridon Lavriotis et Sophronios Eustratiades ([3]) nous n'avons pu retrouver le manuscrit en question.

Outre ce recueil de textes, nous trouvons dans la lettre de Nicolas d'Andrinople à Léon ([4]), une allusion à une autre composition théologique sur la question des images, composition que nous croyons devoir attribuer à Isaac le Sébastocrator. En effet, dans la lettre de Nicolas, il est question d'un personnage qui, après avoir attaqué en paroles les partisans de Léon, avait aussi exposé ses idées sur les images et les vases sacrés dans un écrit qu'il voulait donner au public, demandant si quelqu'un était capable de les réfuter.

Ce personnage aurait d'ailleurs montré cet écrit à Basile d'Euchaïta qui l'aurait déclaré magnifique, mais aurait jugé plus prudent de le mieux examiner avant de le publier.

([1]) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, (Costautinople) II (1887); p. 169. XX (1900), p. 414, col. a, lignes 27-29, p. 415, col. a, ligues 5-8.

([2]) Ibid. II, (1887), p. 168.

([3]) Cambridge Haward Univ. Press., Paris, Champion 1925.

([4]) Nicolas, *Lettre*, p. 413, col. b, ligne 18.

Qui est ce personnage ? A cause d'une lacune dans le manuscrit ou d'une anacoluthe, il n'est pas nommé ; grammaticalement la phrase se rapporterait à Basile d'Euchaïta, mais cela est exclu par le contexte. Pourtant, ce qui est dit des méfaits du personnage en question laisse supposer qu'il s'agit probablement du Sébastocrator. En effet, c'est du Sébastocrator que traite la lettre dans tout le passage qui suit l'anacoluthe ; c'est à lui que répond Basile d'Euchaïta après avoir vu l'écrit en question, et c'est lui qui, n'ayant rien à répondre aux objections du métropolite, le menace de le punir. Il n'y a d'ailleurs que le Sébastocrator qui aurait pu, comme il est dit au sujet du personnage en question, se comporter avec cette insolence envers l'Eglise et se montrer plein de menaces envers ses adversaires.

Il semble donc bien que l'auteur de cette composition dogmatique dont parle Nicolas soit le Sébastocrator, mais il serait difficile de dire si cet écrit fut jamais publié.

C'est parmi les œuvres d'Eustrate, métropolite de Nicée, publiées par Démétracopoulos dans sa « Bibliotheca Ecclesiastica Graecorum », p. 127 et 160, que nous trouvons le plus ample exposé des objections et des réponses qui furent avancées par les deux partis. Dans une première composition sous forme de dialogue, Eustrate fait exposer par un personnage, Philalèthe, la thèse traditionnelle sur le culte dû aux images. Par contre, Philosynithes représente les idées du parti de Léon ainsi que celles du peuple dévot, mais peu éclairé.

Les mêmes objections et arguments contenus dans le dialogue furent repris par Eustrate dans une démonstration composée de syllogismes s'enchaînant les uns aux autres. Pourtant dans ce second écrit les objections qu'il se propose sont plus nombreuses et plus proches de la pensée de Léon. De même la réponse qu'il leur donne est un peu différente et, à certains égards, plus satisfaisante que dans le dialogue ; cela laisse supposer que la démonstration est postérieure au dialogue quoique nous n'ayons pas d'arguments décisifs pour le prouver.

Après avoir ainsi décrit les différentes sources auxquelles nous pouvons recourir pour connaître la controverse provoquée par Léon, nous passons maintenant à l'analyse de leur contenu.

Dans sa lettre au Sébastocrator, Basile d'Euchaïta expose comment la lecture du 68e canon du synode in Trullo l'a

conduit à modifier son avis sur la licéité de la destruction des images.

En effet, dit-il, les Pères du concile ont défendu de détruire ou de vendre aux libraires, les livres contenant l'Ecriture Sainte. Or, la raison de cette défense est évidemment leur volonté de ne pas laisser profaner les choses saintes, c'est à dire, dans le cas présent, l' Ecriture divine dont la matière est le papier et l'encre. Or, si les saints Pères ont défendu de vendre et de détruire les livres saints pour le simple fait que sur eux sont tracées les paroles divines, que penserons-nous de nous-mêmes, si nous détruisons l'image qui porte les traits du Sauveur ou de sa Mère ou de quelque saint, et comment nous sera-t-il permis de détruire demain, ce qu'aujourd'hui nous vénérons?

D'autre part, il ne suffit pas de dire que l'or et l'argent sur lesquels se trouvent gravés les traits du Christ ne sont que la matière de l'image. Cela, nous pouvons bien le dire de la matière avant qu'elle n'ait reçu une forme, tout comme l'encre et le papier, avant tout emploi, sont la matière de l' Ecriture Sainte ; mais une fois que les paroles divines y ont été inscrites, le papier et l'encre deviennent tout simplement l' Ecriture Sainte et doivent par cela même être respectés. Il en est de même de la matière qui a reçu la forme du Christ ; elle n'est plus matière de l'image, mais image du Christ, et le Christ tout court, et celui qui la met en pièces brise l'image du Christ, le Christ lui-même, et non pas seulement la matière.

Si donc les Pères ont vénéré et par conséquent défendu de détruire le papier et l'encre parce qu'ils contenaient les paroles de l' Ecriture, de même nous ne pouvons briser l'image ; nous devons au contraire la vénérér (culte relatif : « σχετικῶς τιμήσωμεν ») tant qu'elle porte gravés, ou même tant que nous savons qu'elle a porté, les traits d'une personne divine.

Basile reconnaît avoir donné précédemment un avis contraire à celui qu'il donne maintenant, mais la lecture du canon du synode in Trullo lui a fait changer d'opinion. Que le Sébastocrator veuille l'en excuser et ne pas s'irriter contre lui, car ce n'est pas par mauvais esprit qu'il expose cette opinion, mais parce qu'il y a été poussé par l'étude [1].

[1] Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, XX (1900), p. 411-413.

Tandis que Nicolas d'Andrinople, en communiquant cette lettre à son oncle s'en montrait satisfait, celui-ci ne le fut nullement. Il trouva que Basile n'avait fait que passer d'un extrême à l'autre et crut par conséquent de son devoir de bien instruire son neveu. Aussi lui expose-t-il ses idées dans une lettre dont voici le contenu :

Si Nicolas pense que Basile a parlé ou agi en faveur de la vérité, quant à lui, Léon, il n'est point de cet avis. Le fait que Basile a fait remarquer au patriarche que le « sémeioma » contre Léon n'avait pas encore été souscrit par tous les métropolites, ne sert qu'à exciter les ennemis du Seigneur et à les pousser à signer la déposition (1).

Quant aux idées exposées par Basile dans sa lettre, il est vrai qu'elles sont contraires à ce qu'il avait dit auparavant, mais elles n'en sont pas moins contraires à la foi. Auparavant, en effet, il disait que la forme sensible (« χαρακτήρ ») gravée sur la matière ne pouvait former qu'une seule et même chose avec elle et appelait adorateurs de la matière (« ὑλολάτρας »), ceux qui, comme Léon, adoraient non pas la matière de l'image, mais la forme sensible du Christ assumée par la divinité, et gravée sur la matière (τὸν ἐν αὐταῖς (ταῖς ὕλαις) ἱστορούμενον θεοϋπόστατον σωματικόν χαρακτῆρα), adorant en même temps que cette forme sensibile, par une seule adoration, le Père et le Saint-Esprit (2).

Maintenant, au contraire, il nie que la matière elle-même et l'image soient de la pure matière ; « le misérable » et ses pareils ignorent la vraie nature de l'image, de la relation entre celle-ci et son prototype, de l'adoration, de l'hypostase et des objets consacrés à Dieu.

Ainsi, Léon va-t-il expliquer chacun de ces points. Il y a différentes acceptions du mot « image ». Ainsi, le Verbe est appelé image du Père, Adam est fait à l'image de Dieu, Seth est l'image d'Adam. Mais nous autres, dit Léon, nous entendons ici par image la forme sensible imprimée dans la matière, abstraction faite de celle ci : « εἰκῶν λέγεται παρὰ ταῦτα καὶ μόνως, *ὁ ταῖς ὕλαις ἐγγραφόμενος χαρακτήρ* » (3).

(1) Ibid. p. 414, col. a.
(2) Ibid. p. 414, col. a, lignes 25-27.
(3) Ibid. col. b, lignes 25-27.

Pour prouver la légitimité de cette acception Léon apporte deux textes, l'un de saint Basile : « On appelle roi l'image du roi sans que pour cela il y ait deux rois, car on ne divise ni la gloire ni le pouvoir (¹) »; l'autre de saint Grégoire de Naziance : « Supposons deux anneaux, le premier en or l'autre en fer; que l'on grave sur eux l'image royale; que l'on frappe ensuite (au moyen de ces anneaux) de la cire : quelle différence y aura-t-il entre les deux sceaux? Aucune. Regarde la cire, et, même si tu es très savant, dis quelle est la forme imprimée avec le fer et quelle est celle qui a été imprimée avec l'or, et comment se fait-il que les deux soient les mêmes? C'est que la différence vient de la matière et non pas de la forme » (²).

De ces textes Léon tire une double conclusion. D'abord que c'est à bon droit que l'on appelle « image » la forme sans la matière, et en second lieu que là où il y a une différence, comme dans les choses matérielles il y a nombre, mais là où il n'y a aucune différence, il n'y a point de nombre, mais une chose simple. Aussi, quand il s'agit d'une seule et même forme, il n'y a point de place pour le nombre, car la forme n'offre en elle-même aucune différence, celle-ci lui venant de la matière.

Il s'ensuit que celui qui adore l'image du Christ adore en même temps la très Sainte Trinité (³); en effet, il adore la forme du Christ c. a. d. le Christ lui-même (⁴) et en Lui, le Père et le Saint-Esprit.

Il y a pourtant encore d'autres acceptions du mot « image ». On entend par image la matière seule sans la forme, comme dans le 82ᵉ Canon du VI concile œcuménique qui ordonne de représenter le Christ *dans les images* selon la *forme humaine*, à la place de l'Agneau symbolique (⁵).

(¹) MIGNE, *P. G.* 32, col. 49. C.

(²) MIGNE, *P. G.* 36, col. 396, C.

(³) LÉON, *Lettres*. p. 415, col. a, lignes 3-5.

(⁴) En effet, d'après le raisonnement fait plus haut, la forme du Christ est une et identique, qu'il s'agisse de l'image ou de la réalité; donc celui qui adore le Christ en image, en entendant par là avec Léon la forme sensible abstraction faite de la matière dans laquelle elle se trouve, adore identiquement le Christ en lui même.

(⁵) RALLI ET POTLI, II, p. 492.

C'est ainsi, dit encore Léon, que le VII concile œcuménique entend le mot image quand il dit: « celui qui adore l'image, adore en elle l'hypostase de celui qui est représenté », enseignant par là, ajoute Léon, que *la forme sensible gravée* dans les images *est l'hypostase de celui qui est représenté* (¹).

On appelle encore image le composé, c'est-à-dire la matière avec la forme qui s'y trouve représentée.

Ayant ainsi exposé les différentes acceptions du mot icone, Léon dit: si dans une image du Sauveur nous considérons séparément la matière de l'image et la forme gravée sur elle, la matière de l'image reçoit un culte relatif à cause de la relation avec la forme sensible du Christ qui est gravée sur elle; quant à la forme sensible du Christ, elle doit être adorée latreutiquement c'est-à-dire absolument, en elle-même, et la raison de cela, c'est que cette forme sensible a été assumée par la personne divine (« θεοϋπόστατος χαρακτὴρ ») qui ne s'est jamais séparée d'elle (²).

Quant aux images de la Mère de Dieu et des autres saints, la matière en est vénérée à cause de sa relation avec les différentes formes sensibles ou hypostases, tandis que celles-ci sont vénérées (culte relatif) à cause de leur relation avec Dieu, dont les saints ont été les fidèles serviteurs (³).

Ayant ainsi terminé ce qu'il avait à dire sur la notion d'image, Léon en appelle au Synodique, pour réfuter l'opinion de ceux qui disent que la vénération des images ne doit être qu'une apparence extérieure et qu'en réalité la pensée doit s'adresser au prototype seulement (⁴); que par suite à l'occasion on peut briser l'icone sans être sacrilège.

Léon passe ensuite à expliquer la relation qui existe entre le prototype et l'image. Elle a lieu d'abord quand nous véné-

(¹) LÉON, *Lettres*, p. 415, col a, lignes 19-23. On peut remarquer ici l'interprétation que Léon donne de ce passage: il entend par image la matière de celle-ci, bois, or etc. et par « hypostase de celui qui est représenté », le « χαρακτὴρ » c. a. d. la forme sensible, les traits, dirions-nous, de la personne représentée. Il est clair que ce n'est pas ainsi que l'entendaient les Pères. Voir aussi EUSTRATE, *Démonstration*, p. 158 10-15.

(²) LÉON, *Lettres*, p. 415, col. a, lignes 40-46 et col. b, lignes 4-14.

(³) Ibid., p. 415, col. b, lignes 1-4.

(⁴) Ne serait-ce pas là une allusion à l'opinion que, d'après les actes de son procès, Italos aurait exprimée sur le culte des images? Cfr. OUSPENSKIJ, *Actes du procès d'Italos*, dans *Isv. Russk. Archeol. Inst. v. K/ple*, t. II (1897), p. 54-55.

rons les saints pour leur relation avec Dieu dont ils ont été les vrais serviteurs, et dont ils imitent les perfections.

Ensuite, quand dans le prototype se retrouve la causalité sans que l'image (entendez par là, la forme seule) soit séparée de son prototype : en effet une seule et même forme ne peut se séparer d'elle-même ([1]), mais elle peut se différencier du prototype par la différence de la substance dans laquelle elle se trouve. Dans ce cas la différence provient de la matière sur laquelle la forme est gravée, non pas de la forme, qui reste une seule et identique à elle-même.

C'est dans ce second sens qu'il y a une relation entre les icones du Christ et leur prototype.

Quant au prototype, il peut être lui-même entendu de deux façons. D'abord quand dans l'image on ne veut reproduire que la forme (« τὸ εἶδος ») du prototype sans s'occuper de la substance (corps ou matière) ; ensuite quand, dans la reproduction, on ne considère plus seulement la forme sensible (« χαρακτήρ » = dans ce cas-ci « εἶδος ») mais aussi la substance, et dans ce second cas il y a analogie entre le prototype et l'image, parce que les attributions données au sujet représenté en tant que représenté ne se vérifient que dans le prototype : ainsi, on peut dire que l'homme représenté est un vivant, mais cet attribut ne se vérifie pleinement que dans le prototype, tandis que l'image reproduit seulement les apparences, la forme extérieure du vivant ([2]).

Aussi dans l'icone, nous adorons absolument la forme (« τὸ εἶδος, τὸν χαρακτῆρα ») du Christ parce qu'il s'agit là d'une reproduction par identité de la forme du prototype, tandis que nous ne faisons que vénérer (signe de culte relatif) la matière dans laquelle la forme est reproduite, à cause de sa relation avec la forme elle-même.

Léon parle ensuite des différents modes de vénération ou d'adoration des personnes, et du culte qui est dû à chacune d'elles. Il relève comment la forme sensible du Christ n'est pas coadorée avec le Christ, étant donné qu'elle n'est pas une personne à part, mais reçoit l'adoration à cause de la personne divine à laquelle elle est indissolublement unie ([3]).

([1]) Léon, *Lettres*, p. 445, col. b.
([2]) Ibid. p. 445, col. b; 446, col. a.
([3]) Léon, *Lettres*, pag. 446, col. a.

Suit un exposé sur les personnes divines et leurs propriétés, dans lequel il convient de relever une définition de l'hypostase humaine donnée par saint Jean Damascène et que Léon fait sienne : « L'hypostase, c'est le composé d'âme et de corps au début de notre existence » (« Ὑπόστασις ἐστιν ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρξεως, καθ'ἑαυτὴν, σύμπηξις ψυχῆς τε καὶ σώματος ») (1).

Donc, conclut Léon, un même corps et par conséquent sa forme sensible, appartient pour toujours à la même hypostase, et comme la divinité ne s'est pas séparée du corps du Christ, ainsi ne s'est-elle pas non plus éloignée de sa forme sensible, qui par suite est adorable absolument.

Léon en vient ensuite à parler des objets consacrés à Dieu (« τοῦ Θεοῦ ἀναθήματα ») (2), disant qu'on entend par là, les images, les ex-votos, les vases sacrés et en général tout ce qui a été offert à Dieu ; il n'est permis à personne et en aucun cas de toucher aux objets ainsi consacrés. Léon rappelle la parole de saint Paul qui assimile la cupidité à l'idolâtrie et conclut : « Si celui qui prend les biens de son frère est un idolâtre, comment doit-on appeler celui qui prend les choses consacrées à Dieu ? S'il est difficile de trouver un qualificatif pour ce dernier, comment pourra-t-on le faire pour celui qui met en pièces avec la matière consacrée à Dieu, les hypostases (sic) qui sont représentées en elle ? ».

Finalement la lettre se termine par une invective contre ceux qui brisent les saintes images, invoquant sur eux les malédictions contenues dans le XIII[e] canon du VII concile contre les iconoclastes :

« Qu'ils soient maudits par le Père, et le Fils et le Saint-Esprit ; qu'ils soient placés là où le ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas ». Et cela, ajoute Léon, vaut pour n'importe qui, qu'il soit roi, prince ou prélat. Quant à lui, il est obligé de parler ainsi par crainte de Dieu et du jugement divin qui fait le prophète responsable de la mort de l'impie qu'il n'a pas averti : « l'impie périra, mais c'est de tes mains que j'exigerai son sang ».

(1) Ibid., p. 446, col. b. lignes 41-44.

(2) Ibid., p. 455, col. b.

Ces mêmes idées nous les trouvons exposées brièvement dans la lettre au Patriarche Nicolas Grammaticos ainsi que dans celle qui est adressée à Anne la « protovestiarissa »; mais, à part quelques informations historiques, ces deux lettres ne contiennent rien de nouveau au point de vue des idées; aussi pouvons nous les omettre sans inconvénient.

En résumé, nous pouvons donc dire que le point essentiel de la doctrine de Léon, c'est la notion d'image. Il entend par là, la forme sensible en tant que telle, abstraction faite de la matière dans laquelle elle se trouve.

Or, toute forme, considérée en tant que telle, est unique; elle est donc la même dans l'image et dans le prototype. Nous lui devons donc le même respect et la même vénération qu'au prototype, et celui qui profane l'image ainsi entendue, offense le prototype dans sa personne même et non seulement dans des choses qui ont relation avec lui.

Si nous appliquons cela aux icones, il s'en suit que dans aucun cas il ne sera permis de briser ou de maltraiter de quelque façon, l'image d'un saint, encore moins celle du Christ, tout comme en aucun cas il ne serait permis d'insulter les personnes elles-mêmes. Pareillement, le culte dû aux icones est le même que celui qui est dû aux personnes representées. Par suite, on vénérera les icones des saints et de la Vierge, mais on adorera (culte absolu) l'image du Christ. En effet, quoique la forme sensible du Sauveur ne soit pas la Divinité, elle a été assumée par le Verbe et par conséquent, elle est adorable en elle-même.

Passons maintenant au contenu du recueil pratristique composé par le Sébastocrator. Il s'agit surtout d'extraits des lettres de saint Théodore Studite.

Les voici dans l'ordre même indiqué par le manuscrit:

Extrait de la 625e lettre de Théodore Studite à Sévérien moine (Migne, *P. G.* 99, 1470).

» de la 674e lettre de saint Théodore, à Nicétas Spathaire (Migne, *P. G.* 99, 1501).

» de la 159e lettre, à Diogène secrétaire, (ne se trouve pas dans la collection publiée par Migne ni dans celle du Card. Pitra) (1).

(1) Les numéros de la collection de lettres utilisée par le rédacteur du manuscrit ne correspondent pas aux numéros des collections citées par Do-

Extrait de la 605ᵉ lettre à Sévérien moine (manque dans Migne et dans la collection du Card. Pitra).
» du premier discours antirrhétique de saint Théodore.
» de la 776ᵉ lettre, à Athanase (MIGNE, *P. G.* 99, 1328, ou bien 1588, citée dans la lettre à Jean le Grammairien) (¹).
» de la 625ᵉ lettre à Sévérien, moine (MIGNE, *P. G.* 99, 1469).
» des écrits de saint Nicéphore, patriarche de Constantinople.
» des actes du VIIᵉ Synode.
» du synodique de ce même Synode.
» de la lettre de s. Germain à Jean, évêque de Synnade (MIGNE, *P. G.* 98, 156-61).
» de la 705ᵉ lettre de Théodore Studite, à Diogène (MIGNE, *P. G.* 99, 1529).
» de la 836ᵉ lettre, à Jean le secrétaire (MIGNE, *P. G.* 99, 1637).
» du premier discours de saint Nicéphore, contre les iconoclastes.
» de la 674ᵉ lettre, à Nicétas le Spathaire (MIGNE, *P. G.* 99, 1501).
» de la lettre à Platon (MIGNE, *P. G.* 99, 903-920, 1111).

Le manuscrit reproduit ensuite :

1° Un discours antirrhétique sur les saintes images (incipit : « Ἐπειδὴ οἱ εἰκονομάχοι εἰς δύο ταῦτα κεφάλαια διαιροῦσι... Desinit : Ἐπεὶ καὶ δι' αὐτῶν πάντων ἡ δόξα ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάγεται »).

2° Un florilège sur l'adoration des images.

Après quoi sont reproduites d'autres lettres de Léon de Chalcédoine ainsi que le discours de Jean V l' Oxite au Basileus Alexis, etc.

BROKLONSKIJ dans son ouvrage « *Le Bienheureux Théodore, Confesseur et Higoumène de Stoudios* », IIᵉᵐᵉ Partie : ses œuvres, fasc. 1, p. 530 sqq. Odessa 1914 (en russe).

(¹) Le Nᵒ ψος, cité par le manuscrit, n'est pas celui de la lettre à Athanase, mais de celle qui est adressée à Jean le Grammairien (MIGNE, *P. G.* 99, 1588) ; toutefois dans cette deruière se trouve rapportée uue lettre à Athanase publiée séparement par MIGNE, *P. G.* 99, 1328.

A juger, par la disposition des deux dernières pièces, c'est-à-dire du discours antirrhétique et du florilège, on dirait qu'elles appartiennent au recueil composé par le Sébastocrator, à moins que le copiste n'ait voulu réunir ici tous les documents qui lui semblaient se rapporter à la même question, comme il l'a fait pour le discours de Jean l'Oxite et son « Conseil au Basileus ».

Pour ce qui regarde les lettres de saint Théodore Studite ici reproduites, elles condamnent par leur contenu, sinon la pensée de Léon (saint Théodore n'avait pas considéré la question sous le même aspect que Léon), du moins l'énoncé de sa thèse c'est-à-dire que l'image du Sauveur doit être adorée latreutiquement.

Tandis que le recueil du Sébastocrator nous donne un spécimen des arguments patristiques apportés contre Léon, nous trouvons dans les écrits d'Eustrate, métropolite de Nicée, une réfutation au point de vue spéculatif.

Commençons par examiner le contenu du dialogue. Dès le début, Eustrate donne au lecteur l'idée exacte de la situation au moment où il écrit. On se trouve dans le vif du débat qu'avaient soulevé Léon et ses partisans, en essayant de justifier doctrinalement leur opposition aux confiscations ordonnées par le gouvernement.

Le synode s'est prononcé, ou est prêt à le faire, contre Léon ; de là, grand scandale parmi le public, habitué depuis longtemps à le considérer comme un prélat des plus édifiants (1). Par suite, chez la plupart, une grande disposition à accepter ses idées.

Pour sa part, Eustrate, tout en condamnant l'erreur, s'efforce d'épargner la personne et la réputation du métropolite de Chalcédoine. Aussi, dès le début, il déclare vouloir séparer la question de foi de la question de personne (2).

Cela fait, Eustrate formule clairement le point débattu : doit-on adorer (culte de latrie) l'image du Sauveur ou bien seulement la vénérer (culte relatif) ? (3)

(1) Eustrate, *Dialogue*, 129.
(2) Ibid.
(3) Ibid., 130.

Une fois la question posée, il expose ses arguments ; nous les donnerons ici en les dépouillant des questions accessoires. Tout ce qu'une image peut présenter, ce n'est que la nature humaine du Christ. Or, celle-ci, étant créée, ne peut pas être absolument adorée. En effet, on n'adore que la nature divine. Donc aucune représentation du Christ ne peut être adorée (1).

En second lieu, dans la reproduction de la nature humaine du Christ, l'image ne rend que les accidents extérieurs et non pas la substance ; donc, celui, qui adore l'image adore : 1° une créature, 2° des accidents ; ce qui est manifestement de l'idolâtrie.

Mais l'adversaire proteste ; ce qu'il entend adorer dans l'image, ce n'est ni de simples accidents, ni une nature quelconque, mais la forme sensible assumée par le Verbe (« τὸν θεοϋπόστατον χαρακτῆρα »), que les accidents reproduits par l'image nous montrent (2).

Eustrate replique par un interrogatoire serré : Qu'est-ce qui est montré par l'image ? Ce qui est représenté, évidemment ; or, qu'est-ce qui est représenté ? L'humanité ou la divinité ? L'humanité. Et qu'est-ce qui est adorable ? La divinité. Comment donc adorer dans l'image ce qui n'y est pas représenté ? Ce que l'on y adore, c'est ce qui est representé c'est-à-dire l'humanité.

L'adversaire répond : je n'adore pas un homme tout simplement, mais l'homme uni hypostatiquement au Verbe (3). Eh bien, celui-là même, reprend Eustrate, n'est pas adorable en lui-même. Et à l'adversaire qui lui demande tout étonné : « Comment, n'est-Il pas Dieu lui-même ? » il réplique en distinguant les deux natures du Christ. Il n'est pas possible évidemment de séparer en fait les deux natures, mais par une distinction de raison, je puis séparer la divinité de l'humanité. Cette humanité ainsi séparée, en tant que telle n'est pas adorable ; par contre, ce n'est qu'en tant qu'humanité qu'elle est représentable. Donc en tant que représentable, elle n'est pas adorable.

(1) Ibid., 131.
(2) Ibid., 144.
(3) Ibid., 145.

Mais alors, objecte de nouveau l'adversaire, comment se fait-il qu'en adorant le Christ je ne tombe pas dans l'idolâtrie ? (1) Parce que, répond Eustrate, quand tu adores le Christ, tu l'adores en tant que Dieu par cette même adoration par laquelle tu adores le Père et le Saint-Esprit. Par contre, le fait de s'être incarné et par conséquent de pouvoir être représenté lui est propre, non pas selon la nature divine, mais selon l'hypostase. Ainsi, continue Eustrate, tu n'adores pas latreutiquement l'image, parce qu'étant donné que l'adoration est commune aux trois Personnes à la fois, en adorant l'image qui ne représente le Christ que selon la nature humaine (2), tu semblerais dire que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés (3).

Par contre, tous ces inconvénients disparaissent si l'adoration de l'image n'est que relative.

Mais alors, objecte l'adversaire, il faudra admettre deux adorations (4).

(1) Ibid., 147.

(2) On constate à ce point le couceptualisme d' Eustrate ; pour lui l'image du Sauveur ne représente pas le Christ tout court, c. à d. la personne, mais simplemeut un aspect formel de celle-ci.

(3) Eustrate s'est inspiré ici à la lettre de saint Théodore Studite à Athanase, dont il doune un développement. Ce n'est pas pour résoudre la question de l'adoration relative ou absolue de l'image qne Théodore, adopta ce point de vue ; ce qu'il cherchait c'était d'éviter à son avis une objection d'origine trinitaire. Toutefois, daus la lettre en question, il rejetait eu pleins termes une des propositions affirmées par Léon : « Προσκυνεῖται... οὐχὶ ἡ εἰκονικὴ ὕλη, ἀλλ' ὁ ἐν αὐτῇ ἐξεικονισθεὶς Χριστός, ἐφ' ᾧ συμπροσκυνεῖται ὁ Πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον » (Léon, *Lettres*, p. 415, col a, lignes 5-8). aussi n'est il pas étonnant que le Sébastocrator l'ait insérée dans sou recueil et qu' Eustrate en ait développé les idées dans sou dialogue. Celles-ci furent méme adoptées au concile des Blachernes, quand on voulut établir la doctrine officielle en la matière. L'Empereur demanda aux membres du concile : « La similitude du Christ, représeutée daus les images, est-elle la nature divine ? » « Non, car la nature divine n'est pas représentable ». Nous avons là, sous forme négative, la mineure d' Eustrate ; la conclusiou est évidente.

Pourtant cet argumeut appelle des réserves. Il fut attaqué du vivant même de s. Théodore qui dut s'en expliquer dans nue lettre à Jean le Grammairieu (Migne *P. G.*, 99, 1588).

Différemment développé par s. Théodore et par Eustrate, son point faible reste toujours que de fait on y oublie que le terme (le « id quod adoratur ») de toute adoration, comme de toute représentation, est la personne et non pas la nature. Nous en examinerons plus loin les conséquences chez Eustrate.

(4) Eustrate, *Dialogue*, 147.

Il y aurait deux adorations, répond Eustrate, si celui qu'on adore n'était pas le même. Or, cela n'est pas le cas, car c'est la même personne que nous adorons, dans l'exemplaire en tant que Dieu, dans l'image comme étant aussi un homme. Les deux adorations ne sont que deux façons différentes d'adorer la même personne.

Dans l'adoration absolue j'adore le prototype immédiatement en lui-même, dans l'image je l'adore médiatement, c'est-à-dire au moyen de quelque chose qui se rapporte à lui; c'est pour cela que cette seconde adoration s'appelle relative.

Enfin, une dernière objection: la forme sensible du Christ que je vois gravée dans la matière n'est-elle pas la même dans le Verbe et dans l'image? Comment dès lors adresser deux adorations différentes à une seule et même chose (1)? Il est vrai que la forme sensible est la même dans le Christ et dans son image, mais elle ne s'y trouve pas de la même façon: dans le Verbe elle se trouve naturellement, dans l'image artificiellement, dans le Verbe en prototype, dans l'image en imitation. L'adoration est donc une, parce qu'elle s'adresse à la même personne bien que d'une façon différente. Il a été déjà dit que l'adoration (latrie), est propre à la nature divine, tandis que ce que l'on représente, ce n'est que l'humanité, qui, considérée en elle-même, n'est pas adorable.

Finalement, après une dernière explication sur le culte dû aux images des saints, l'adversaire se laisse convaincre, mais prétend que, si Léon était là, il aurait bien de choses à objecter.

Eustrate reconnaît qu'il est difficile de faire abandonner à quelqu'un une opinion depuis longtemps professée. En tout cas, il prie son interlocuteur de parler avec Léon et, le cas échéant, de lui rapporter ensuite les objections que Léon pourrait faire.

Quant à Eustrate, il proteste vivement de vouloir rester fidèle à l'enseignement des Apôtres et des Pères et d'être prêt à retracter tout ce qui serait contraire à cet enseignement.

Tel est dans ses lignes principales le Dialogue d'Eustrate de Nicée. Les raisonnements ont-ils été rapportés par son adversaire à Léon et celui-ci a-t-il répondu? Nous n'en savons

(1) Ibid., 148.

rien, mais on dirait qu'il s'est trouvé quelqu'un qui s'est chargé de le faire ou de vive voix ou par écrit. En effet, outre le dialogue dont nous avons parlé, Eustrate composa sur le même sujet un autre écrit qui, comme nous l'avons vu, semble postérieur au dialogue.

Il commence par exposer son argument préferé. L'adoration n'est pas due à l'image du Christ parce que le Sauveur ne s'y trouve représenté que selon la nature humaine, qui en elle-même n'est pas adorable; elle n'est adorable en effet, qu'en raison de la personne du Verbe qui l'a assumée (1).

Suit le second argument (2) développé aussi dans le dialogue: le Christ ne se trouve pas dans l'image selon la substance, mais selon sa forme extérieure. Or, cette forme extérieure n'est qu'un accident. La preuve qu'il donne de cette assertion ne se trouve pas dans le dialogue. Le Christ, outre ses idiomes personnels en tant que Dieu, a reçu dans l'incarnation d'autres idiomes ou caractéristiques, par lesquelles il se distingue des autres hommes. Ces caractéristiques, demande Eustrate, sont-elles substance ou accident? Et il répond: elles ne sont pas substance parce qu'alors il faudrait dire que chaque homme a une substance différente, ce qui n'est pas admissible. Donc elles sont des accidents (3).

Or, poursuit-il, aucun accident n'est de soi adorable. Mais, objectent les adversaires, nous n'adorons pas cette forme dans la matière de l'image, mais après l'en voir abstraite, et pour autant qu'elle est unie à l'hypostase du Verbe (4).

Dans ce cas, répond Eustrate, vous adorez une forme qui par suite de l'abstraction au lieu de se trouver dans la matière

(1) Eustrate, *Démonstration*, 151-152. C'est la seule fois qn' Eustrate emploie la formnle correcte et en même temps complète qni anrait dû lui permettre de conclnre que la nature humaine du Christ est adorable en elle même, quoique non pas en raison d'elle-même. Pourtant il ne doit pas avoir saisi toutes les cousèquences que portait avec soi cet énoncé, sinon il se serait aperçu qne sou argument n'avait plus de valeur.

(2) Eustrate, *Démonstration*, 154-155.

(3) Rappelons - nons que Léon, se basant sur un texte de S. Basile (Migne *P. G.* 32, 336-337), liait étroitement ces caractéristiques jusqu'à les identifier presque à l' hypostase du Christ, (Léon, *Lettres*, p. 407, col. a, lignes 2-11).

(4) Eustrate, *Démonstration*, 155-156.

se trouve dans votre imagination, ou dans votre mémoire, ce qui en définitive ne change rien à la question.

Mais les adversaires insistent : ce n'est pas la forme de la matière que nous abstrayons et adorons, mais, après avoir abstrait l'essence de l'homme, nous l'adorons en tant que forme assumée par le Verbe (1).

Tout d'abord, répond Eustrate, l'essence de l'homme n'est rien d'autre que l'humanité qui se trouve en tout homme, et celui qui l'adore, adore n'importe quel autre homme aussi bien que le Verbe. En second lieu, il est possible d'abstraire l'essence des choses qui sont dans la matière, mais cette essence n'existe nulle part en tant que telle, mais simplement comme réalisée dans les individus matériels. Celui donc qui adore cette essence, adore une abstraction et non pas une chose.

De plus, l'essence n'est pas la forme caractéristique de l'individu (« χαρακτήρ »). Celle-ci est l'ensemble des accidents propres à chacun et par elle nous pouvons représenter chacun et le distinguer de tous ses semblables, tandis qu'un universel n'est pas représentable en tant que tel ; aussi ne peut-on pas l'adorer en image.

Les adversaires objectent encore : ce que nous adorons, c'est la forme sensible même que le Verbe a assumée (2).

Dans ce cas, répond Eustrate, ce n'est plus de l'image que vous parlez, mais du prototype lui-même ; en effet, ce que nous appellons forme assumée par le Verbe, ce n'est pas ce que l'art a gravé sur le métal, ni ce que l'abstraction a produit dans l'esprit, mais la nature humaine individuelle que le Christ a inséparablement unie à sa personne. Quant aux expressions des Pères qui disent qu'il n'y a qu'une hypostase dans l'image et dans le prototype, elles n'ont nullement le sens que les adversaires leur donnent ; elles signifient seulement que l'image n'est pas une personne, mais rien que sa représentation.

Une dernière objection donne à Eustrate l'occasion de répéter son premier argument. Nous n'adorons pas l'image, disent les adversaires, mais dans l'image le Verbe incarné (3). Etant donné, répond Eustrate, que la personne du Verbe est

(1) Ibid. 157.
(2) Ibid.
(3) Ibid. 159.

composée de deux natures, vous adorez l'une d'elles ou les deux à la fois? Or, la divinité qui seule est adorable, n'est nullement représentable : donc elle ne peut pas être adorée dans l'image ni seule ni avec autre chose.

Finalement, dit Eustrate en terminant (1), il est insensé de vouloir confirmer de pareilles idées par l'enseignement des Pères. Ceux-ci nous ont enseigné à adorer les images, mais ils n'entendent parler que d'une adoration relative. A l'appui de cette dernière assertion suivaient quelques textes patristiques que le traité tel que nous le possédons ne contient plus.

Tel est le contenu des deux écrits d'Eustrate. Si nous essayons, maintenant, de saisir la pensée centrale de l'auteur, à travers les objections et les réponses qui se croisent, nous découvrons chez lui une conception particulière de l'image, étroitement liée à une théorie christologique. Remettons l'examen de cette dernière à plus tard pour n'étudier ici que la première.

Nous rencontrons d'abord chez notre auteur un argument qu'il développe avec prédilection et auquel il revient toujours en dernière analyse. Le voici : il n'y a que la divinité qui soit adorable de soi ; or, dans l'image du Christ ne se trouve représentée que l'humanité (2) ; donc l'image n'est pas adorable.

Devant cet argument une réflexion se présente à l'esprit : l'adoration, même relative, s'adresse à l'image dans la mesure ou celle-ci représente quelque chose d'adorable en soi même ; comment dès lors adorer, ne fut-ce que relativement, l'image du Christ, si ne reproduisant que l'humanité du Sauveur elle ne représente, selon l'avis d'Eustrate, rien d'adorable en soi-même?

(1) Ibid, 159-160.

(2) Eustrate exprime parfois cette miueure en ces termes: « Dans l'Image le Christ n'est représeuté que selou l'humauité ». Cette formule est évidemment correcte et ue douue pas lieu à uotre critiqne ; mais ainsi exprimé l'argumeut perd toute sa force. En effet, si c'est le Christ qui est représenté, c'est à dire la personne, l'adversaire peut répoudre que la personue est adorable et par suite l'argumeut ne tient plus. C'est pourquoi nous croyons que notre formule exprime vraiment la pensée d' Enstrate qui l'emploie d'aileurs fréquemmeut ainsi p. 131 : « Μόνην εἶναι τὴν ἀνθρωπότητα τὸ εἰκονιζόμενον » ; p. 149 : « Εἴρηται δὲ πολλάκις ὡς ἡ λατρεία τῆς θεότητος μόνης ἐστί· τὸ δὲ χαρακτηριζόμενον καὶ ἐν εἰκόνι τυπούμενον ἡ ἀνθρωπότης ἔστι ».

C'est devant cette objection formulée en termes différents, mais fondée également sur l'identité du « id quod adoratur », dans l'image et dans le prototype, qu' Eustrate abandonne, sans en avoir l'air ([1]), le point de vue soutenu jusqu'ici, pour recourir à l'argument traditionnel s'inspirant, lui, à l'idée que l'image n'est que la ressemblance du prototype. Or, il existe entre ces deux raisonnements qui se superposent souvent chez notre auteur, surtout vers la fin du dialogue, et qui ont l'air d'arriver aux mêmes conclusions, une profonde divergence de conception.

Tandis que le point de vue traditionnel ne voit dans l'image que le terme inférieur d'un rapport de ressemblance par lequel l'image, simple reflet, n'ayant qu'une valeur de signe plus ou moins conventionnel, laisse pénétrer le regard jusqu'à la personne du prototype telle qu'elle est en elle-même, l'autre n'attribue à l'image une valeur représentative que dans la mesure où elle reproduit l'exemplaire lui-même. En effet, pour dire que l'image du Christ ne représente que son humanité et rien que les accidents de cette humanité, Eustrate ([2]) a dû considérer l'image comme n'étant image que de ce qu'elle reproduit par identité.

Ce point de vue là, d'ailleurs, n'est pas nouveau. Ostrogorskij ([3]) a bien mis en lumière la différence de conception qui opposait aux iconophiles, Constantin V et le Concile de 754.

Tandis que les premiers voyaient dans l'image une simple relation de ressemblance, une ombre du prototype, leurs adversaires y cherchaient la reproduction parfaite, quoique sous une autre forme, de l'essence du prototype. C'est pourquoi ils ne reconnaissaient comme image du Christ que le pain Eucharistique; en effet, c'est là seulement que sous des espèces différentes (c'est à dire les espèces du pain et du vin, sinon il n'y aurait point d'image) on trouve le prototype lui-même et non pas une reproduction déficiente.

D'ailleurs l'objection même qu' Eustrate apporte contre Léon, se trouve telle quelle dans les écrits de Constantin V ([4]),

([1]) Voir Eustrate, *Dialogne*, 147 23, 148, et plus haut pag. 17 au debut.

([2]) Eustrate, *Démonstration*, 154-155.

([3]) Ostrogorskij, *Bilderstreit*, 40-45.

([4]) Ostrogorskij, *Bilderstreit*, p. 9, fragm. 15 et 17. Msi, XIII, 252 A B. et Migne *P. G.* 100, 313 A.

avec cette différence que ce dernier conclut logiquement à l'impossibilité de reproduire le Christ en image.

C'est donc dans l'ordre des idées de Constantin V que se meuvent, quoiqu' à l'insu de leur auteur, les objections d'Eustrate contre Léon.

Il existe d'ailleurs entre ces deux personnages une autre analogie. Pour tous les deux, l'image du Sauveur est la pierre d'achoppement de leurs théories christologiques. Monophysite(1), Constantin V déclare l'image incapable de représenter le Christ à cause de l'impossibilité d'en reproduire la Divinité. Tout près de l'extrême opposé (2), Eustrate refuse d'adorer l'image qui ne reproduit que la nature humaine.

Une commune incapacité de saisir la fonction unificatrice de la personne dans le Christ, notion que, dans sa forme traditionnelle, renferme essentiellement la philosophie de l'image, se trouve entre autres, à la base de l'iconoclasme de l'empereur byzantin ainsi que des arguments d'Eustrate sur les images.

CONCLUSION

Le cas de Léon de Chalcédoine, sa longue opposition contre le gouvernement et l'écho que ses idées trouvèrent dans le public, sont dûs en grande partie aux conditions générales de l'empire pendant les dix premières années du règne d'Alexis I Comnène. L'usurpation du trône, les mesures fiscales que la mauvaise condition des finances et la guerre avec ses dépenses imposaient, les maux provoqués directement par dix années successives de guerre, avaient créé d'abord et puis maintenu un vif mécontentement contre les Comnènes. On peut dire que les victimes des maux énumérés par Jean V l'Oxite dans son « Discours au Basileus », appuyaient indirectement l'opposition de Léon.

Il en est de même pour un certain nombre de personnages haut placés qui avaient à se plaindre du régime, soit pour des raisons purement politiques soit pour des motifs religieux, car,

(1) Ostrogorskij, *Bilderstreit*, 24-29.

(2) Voir les propositions qu' Eustrate dut rétracter publiquement en 1117 dans Démétracopoulos, *Bibliotheca Eccles. Graecorum*, introduction, XI-XVI. Tafel, *Supplementa*, p. 3-4.

même sans partager les théories extrêmes de Léon, on pouvait désapprouver les spoliations entreprises par les Comnènes.

Au mécontentement général, que l'aspect religieux de la cause rendait plus grave dans le cas de la confiscation des icones, Léon apporta l'appui de sa renommée de sainteté, son intransigeance obstinée et une théorie subtile.

Cette dernière ne dut pas avoir à ses yeux une trop grande importance car il y renonça, ce que vu son caractère il n'aurait jamais fait, si à ses yeux l'essentiel de ses revendications avait consisté dans les idées. Il n'avait l'étoffe ni d'un théologien ni d'un hérésiarque ; il était plutôt un pasteur d'âmes pieux, mais, comme il arrive parfois, têtu. Ses intentions n'étant pas mauvaises, il n'eut pas de difficulté à cesser son opposition le jour où il put avoir une certaine garantie que le scandale des confiscations cesserait.

Il manqua de modération, sans aucun doute, et son zèle fut mal éclairé, mais ses protestations ne furent ni injustifiées ni inutiles. Des hommes tels que Jean V l'Oxite et Nicolas Muzalon, dont la modération et la science sont hors de doute, étaient d'accord avec lui pour dénoncer les violences commises contre les églises et le peuple, afin de leur extorquer de l'argent. En même temps, par ses bruyantes protestations le métropolite de Chalcédoine réussit à entretenir dans le public un esprit d'opposition qui obtint d'abord la novelle de 1082, pour aboutir ensuite à la réparation publique et à la cessation des confiscations.

Pelopidas Stephanou S. J.

COMMENTARII BREVIORES

Kirchliche Trauerfeier für Kardinal Bessarion am 10. Dezember 1472.

Kardinal Bessarion starb am 18. November 1472 in Ravenna, während seiner Rückreise von Frankreich, wohin ihn der Papst Sixtus IV. in Angelegenheiten des Türkenkrieges am 22. Dezember 1471 gesandt hatte. Über diese Begebenheiten herrscht heute unter den Geschichtsforschern kein Zweifel. Jedoch sind die Zeitangaben seiner Beerdigung und des feierlichen Seelengottesdienstes in Gegenwart des Papstes und sämtlicher Kardinäle auch in der neuesten so anregenden Lebensbeschreibung, die Professor Ludwig Mohler verfasste, verwirrt und unvollständig. Dieser Gelehrte schreibt (1): « In seiner ursprünglichen, ihm so lieben Titelkirche von XII Apostoli fand am 3. Dezember die Trauerfeier statt. Sixtus IV. war selber dazu erschienen... Der Bischof von Fermo, Niccolò Capranica, mit Bessarion bekannt und in vielen Dingen vertraut, hielt die Trauerrede... Dann fand die Beisetzung statt in der Kapelle der hl. Eugenie ».

Hingegen steht aus einem amtlichen Bericht der Apostolischen Kammer (Vatikanisches Archiv, Armar. 31, t. 52, f. 79r) fest, dass der Leichnam des Kardinals am 3. Dezember 1472 nach Rom überführt wurde (2). Seine Grabstätte fand er in der Kirche XII Apostoli. Hier wurde am 10. Dezember in Gegenwart des Papstes und der Kardinäle der feierliche Seelengottesdienst für ihn begonnen. Bischof Niccolò Capranica hielt die Gedächtnisrede. Der verdiente Herausgeber der Hierarchia Catholica Medii Aevi, Konrad Eubel (3), hat bereits

(1) L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*. I. Paderborn, 1923. 427.

(2) L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, II4. 469 erwähnt dieses Zeitdatum richtig, schweigt aber über die Zeit der Exequien, von denen er ebenda redet.

(3) K. EUBEL O. MIN. CONV., *Hierarchia catholica medii aevi*. Editio altera. Monasterii 1914. 38.

den einschlägigen Quellenbeleg in der Hauptsache veröffentlicht. Weil aber dieser noch nicht im gesamten Wortlaut herausgegeben und vor allem in der Geschichtschreibung noch nicht genügend verwertet ist, sei er hier wiedergegeben.

Randbemerkung:

« Obitus R^mi domini Niceni episcopi.

Die mercurii XVIII mensis novembris ann(o) a nativitate domini MCCCC LXXII pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini d. Sixti pape quarti anno secundo, R^mus in Christo pater et dominus B(essarion) episcopus Sabinensis Sancte Romane Ecclesie cardinalis Nicenus nuncupatus, rediens ex sua legatione ex Gallia, in civitate Ravenne diem clausit extremum. Cuius anima requiescat in pace. Cuius corpus delatum fuit Romam die Iovis tertia mensis decembris eiusdem anni. Deinde die Iovis X^a dicti mensis in ecclesia Sanctorum Apostolorum, ubi sepultum fuit corpus eius, incepte fuerunt exequie. Ad quas idem sanctissimus dominus noster Sixtus assotiatus ab omnibus R^mis Sancte Romane Ecclesie cardinalibus accessit et dominus episcopus Firmanus habuit orationem funebrem de eius laudibus ».

G. Hofmann, S. I.

Marouttha de Maïpherqaṭ et le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste (1)

Dans un article précédent (2) j'ai fait observer que cet ouvrage important de Théodore de Mopsueste, datant certainement de son épiscopat (392, † 428), a été désigné et cité sous différents noms,

(1) Sur Maroutha de Maïpherqat, mort avant 420, cf. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur* (1922) p. 53-54; E. Tisserant, *Maroutha*, dans le *Dict. de Théol. cath.* X, 1 (1928) col. 142-149. — Le « Liber ad baptizandos » a été récemmeut retrouvé en syriaque et publié avec uue traductiou anglaise par A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene creed* (*Woodbroohe Studies* V, 1932); *Commentary of Th. of M. on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and eucharist* (*ibid.* VI, 1933).

(2) *Theodori Mopsuesteni « Liber ad baptizandos »*, *Orientalia christ. per.* IX, 1943, p. 211-228.

d'après les parties diverses dont il se compose ; et cette différence de titre se rencontre aussi bien dans les sources gréco-latines, que dans la tradition syriaque et arabe des Nestoriens. Il s'agit en effet de discours catéchétiques, ou d'instructions didactiques données aux catéchumènes qui se préparaient à recevoir le baptême: qui reçoit le baptême embrasse et professe la foi chrétienne ; la participation aux mystères eucharistiques achève et couronne l'initiation chrétienne. Ces discours exposent donc le symbole de Nicée et les rites du baptême et de l'eucharistie. C'est la raison pour laquelle la tradition les a désignés parfois sous le titre d'*Explication du symbole de Nicée,* d'autres fois sous le titre de *Discours mystiques,* c'est-à-dire des sacrements, en particulier du sacrement eucharistique.

Aux témoignages anciens cités dans l'article susmentionné d'après Mingana, il faut ajouter celui de Marouttha († avant 420), contemporain de Théodore de Mopsueste († 428). C'est le Prof. Ad. Rücker de Münster qui attire mon attention sur ce témoignage. A la date du 1 juillet 1943 il m'écrit : « Die Arbeiten über Theodor von Mopsuestia interessieren mich sehr, da ich diese Fragen besonders wegen des *Liber ad baptizandos* weiter verfolge [1]; so habe ich bei O. Braun, *De sancta Nicaena synodo* (Münster, 1898) S. 55 eine Notiz aus Marutha gefunden : « Er [Theodor] schrieb nämlich 2 Bände, von denen der eine diapsṭis heisst, was syrisch erklärt wird: Über den Glauben, der andere diasṭron », letzteres bringt Braun vermutungsweise mit Diatessaron zusammen, was doch sehr auffällig wäre ». Le mot *diapsṭis* correspondrait, selon O. Braun, au grec διὰ πίστεως ; tandis qu'il écrit en note au sujet de *diasṭron :* « Sollte in dem dyastron vielleicht ein διὰ τεσσάρων stecken, so dass hier Theodor ein Kommentar in dem Diatessaron zugeschrieben wäre ? ».

Cette dernière hypothèse d'un Diatessaron composé ou commenté par Théodore est à exclure absolument : nous sommes très bien renseignés sur l'activité littéraire de Théodore, or aucun témoignage ancien ne mentionne un diatessaron théodorien [2]; il est certain par

(1) Le Prof. A. Rücker a traduit et publié en latin les rites du baptême et de la messe selon cet ouvrage de Théodore : *Ritus baptismi et missae, quam descripsit Theodorus ep. M. in sermonibus catecheticis, e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (*Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia; Series liturgica* II; Münster i. W. 1933).

(2) Outre les citations du IIe Concile de Constantinople et des auteurs contemporains, fauteurs ou adversaires de Théodore, nous avons deux listes

ailleurs que Théodore a commenté séparément les quatre évangiles ; enfin, à propos du concile de Nicée et à côté d'un ouvrage sur la foi, un diatessaron est hors de cause.

M. O. Braun a traduit, dans l'ouvrage cité, le ms. Borg. syr. 82 (ancien p. 73 ; nouveau f. 36ᵛ). Ce manuscrit a été copié sur le livre des Synodes de N.-D. des Semences près d'Alqoche, dont les premiers cahiers sont en très mauvais état : c'est ce qui explique les nombreuses lacunes et le désordre de Borg. syr. 82 [1]. En 1927, à la demande de Mgr, aujourd'hui Cardinal, Eug. Tisserant, j'ai fait faire une autre copie du concile de Nicée d'après le cod. 65 de Séert ; c'est le Vat. syr. 501 [2]. Le passage en question se trouve ici à la page 37 *b* (ܠܣ gauche). Je copie Vat. syr. 501 plus complet, et mets entre parenthèses les mots omis pas Borg. syr. 82 ; les autres variantes sont indiquées en note :

(ܘܥܒܕ) ܥܠܝܗܘܢ ܦܢܩܝ̈ܬܐ ܬܪ̈ܬܝܢ : ܚܕܐ ܕܡܬܩܪܝܐ
ܝܘܢܐܝܬ [3] ܕܦܝܣܛܝܣ [4] : ܕܡܬܦܫܩܐ ܣܘܪܝܐܝܬ
ܗܝܡܢܘܬܐ [5]. ܘܐܚܪܬܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܕܝܣܛܪܘܢ
(ܕܡܬܦܫܩܐ ܣܘܪܝܐܝܬ ܕܚܘ̈ܩܐ [6] .

« Et il fit (Théodore) sur eux (les canons de Nicée) deux volumes, un appelé en grec : (περὶ) πίστεως, qui est interprété en syriaque : (*Sur*) *la foi* ; et un autre appelé [*dᵉ*]*iasteron*, qui est interprété en syriaque [dᵉ]ḥōqē » [6].

---

détaillées des œuvres de l'Interprète, dans le *Catalogue d'Ebedjésu*, chap. XIX (*B. O.* III, 1. p. 30-35) et dans la *Chronique de Séert*, chap. LIII (*P. O.* V, p. 289-291 [177-179]. Cf. *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, *Revue Biblique* XXXIV, 1925, p. 54-81 ; *L'œuvre exégétique de Th. de M. au IIᵉ concile de Constantinople*, *ibid.* XXXVIII, 1929, p. 382-395 ; 542-554.

(1) Cf mon *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de N.-D. des Semences près d'Alqoche, Iraq* (Rome, Angelicum, 1929), cod. 169, p. 63-66.

(2) *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane*, *Angelicum* VI, 1929, p. 42 ; A. Scher, *Catalogue des mss. syriaques et arabes... de Séert* (Mossoul, 1905), p. 48-51.

(3) Mot omis dans la traduction de Braun.

(4) *Borg. syr.* 82 ܕܦܝܣܛܝܣ.

(5) *Borg.* om. ܕ.

(6) Il faut lire [dᵉ]ḥōqē : *gradus scalae*. Le copiste de *Vat. syr.* 501 a mis un *zᵉqafa* sur le *dolath* initial, prenant le mot pour un participe présent pluriel : *repellentes*, dāḥōqē.

Il faut noter tout d'abord — simple détail, mais non sans importance — que le *dolath* (et le nun [*Vat.*] ou le yod [*Borg.*]) dans le mot grec ܕܦܝܣܛܝܣ, est la particule relative syriaque ܕ; on ne peut donc pas le transcrire, avec O. Braun, διὰ (πίστεως), ce qui n'aurait d'ailleurs pas de sens ici comme titre d'un ouvrage sur (la foi). Il faut noter aussi que les explications syriaques pourraient bien être des gloses postérieures : la première est claire et exacte ; la seconde, qui manque dans Borg. syr. 82, est encore une énigme malgré toutes les recherches.

Le titre du premier volume est donc clair : il s'agit du livre de Théodore de Mopsueste *sur la foi* ou *le symbole du concile de Nicée.* Or dans le Catalogue d'Ebedjésu et la Chronique de Séert ce volume est mentionné avec le livre *sur les sacrements* ou *mystères.* Ebedjésu écrit : « Et il [Théodore] a [écrit] un livre *sur les mystères,* qui [est appelé] encore : *sur la foi* » ([1]). Dans la Chronique de Séert on lit : « Il expliqua [le symbole de] *la foi* des CCCXVIII ; il expliqua *les mystères* » ([2]). Les deux volumes en effet forment un seul ouvrage doctrinal, les discours catéchétiques retrouvés ensemble et édités par Mingana.

De même ici, Maroutha mentionne, avec le livre *sur la foi,* le livre *sur les mystères,* si l'on veut bien lire au lieu de ܡܣܛܪܘܢ, μυστήριον : ܡܘܣܛܪܘܢ. La légère correction s'impose par l'analogie avec les passages parallèles cités d'Ebedjésu et de la Chronique de Séert ; elle se justifie, supposant une faute de copiste, par le fait qu'il s'agit d'un mot étranger qui ne se rencontre jamais en syriaque.

Les copistes en ont fait ܕܝܣܛܪܘܢ : *diastron.* Le dolath initial n'appartient pas au mot dans les autres cas ; il faudrait donc supposer un mot comme : *is* (ou *ias*)*tron,* ou sans le *iod : stron.* C'est cependant de *diastron* que Bar-Bahlul a donné comme correspondant syriaque le mot ܣܘܩ̈ܐ : *gradus scalae* ([3]), qui est passé dans notre texte d'après le cod. Vat. 501 ; ce qui ne donne évidemment aucun sens. Payne Smith observe que *diastron* se rencontre une fois chez Ebedjésu, « sed certo legendum *diatessaron* ». O. Braun a suggéré la même hypothèse, qui est à rejeter, non seulement parce que Théo-

([1]) Chap. XIX ; *B. O.* III, 1, p. 33.

([2]) La traduction un peu libre de P. Dib porte : « de la messe »; eu arabe il y a الرازين, comme eu syriaque chez Ebedjésu ܕܚܠ ܐܪ̈ܙܐ ; cf. *P. O.* V, p. 290 [178].

([3]) Cf. Payne Smith, *Thesaurns syriacns,* col. 888 (cf. aussi col. 871).

dore n'a ni composé ni commenté un diatessaron, mais parce que le *dolath* dans le texte de Marutha n'appartient pas au mot.

Il n'y a donc qu'à corriger le texte syriaque et à lire : *mysterion*. Dans ce cas, Maroutha est le plus ancien témoin du « Liber ad baptizandos », qui comprend une explication du symbole de Nicée et des mystères eucharistiques.

Rome, Augelicum, 23 juillet 1943.

J.-M. Vosté, O. P.

Note sur la date du manuscrit Vat. syr. 51.

Le manuscrit *Vat. syr.* 51 contient le Pontifical des Jacobites, ou Syriens Occidentaux, d'après la rédaction du Patriarche Michel le Grand (1166-1199). Il a été décrit par Ét. Év. et Jos. Sim. Assemani, *Bibliothecae Ap. Vaticanae codd. mss. catalogus. Codices syriaci,* pp. 314-328.

A la bibliothèque nationale de Paris il y a un autre exemplaire de ce Pontifical, dont le contenu n'est pas absolument le même, mais dont le texte, dans les rites communs, est identique. Ce manuscrit *Par. syr.* 112 est daté de l'an 1239 et a été décrit par Zotenberg, *Catalogue des mss. syriaques... de la Bibliothèque nationale,* pp. 72-75.

Le dernier cahier du *Vat. syr.* 51 (f. 200-209; ou pp. 378-397) a été copié plus récemment que le reste de l'ouvrage, aujourd'hui relié en deux tomes. On connaît le nom de ce copiste récent. Il se fait connaître f. 208r fin (page 395) : il s'appelle « Behnam », et ne manque pas d'ajouter à son nom, par humilité, un attribut péjoratif : « ܒܗܢܡ ܡܚܝܠܐ, Behnam le misérable ». Un peu plus loin (f. 209r; p. 396) il déclare ce qu'il a fait pour ce volume, et rappelle le colophon primitif, disparu avec le dernier cahier recopié. Voici la teneur de cette note précise et précieuse, d'après la traduction des Assemani, qui ont eu le tort de joindre en une seule les deux notes susmentionnées, et qui de plus les ont mal séparées dans la traduction (*op. cit.,* p. 327).

« In nomine Domini.

« Instauratus compactusque est Liber iste Collectaneorum, in « quo sunt omnes summatim ordinati Ordines Sanctae Ecclesiae. « Exaratus autem fuit manu τοῦ μακαρίτου Rabban Abulpharagii,

« qui ibidem adfirmavit, eundem Codicem fuisse a se descriptum ex « autographo Sancti Mar–Michaelis Magni, anno Graecorum 1883, « ad usum Bibliothecae Cellae Patriarchalis, et fratris sui minimi Epi- « scoporum. Dominus parcat compositori, scriptori et instauratori ».

L'an des Grecs 1883 correspond à l'an 1571/2 de notre ère. Assemani en publiant ce texte a proposé de corriger 1883 = ܫܢܬ ܐܬܬܦܓ, en ܫܢܬ ܐܬܦܓ = 1483, c'est-à-dire 1171/2 de notre ère, donc du vivant de Michel le Syrien. Pour justifier cette hypothèse, Assemani allègue deux notes marginales écrites à la page 80 par l'Évêque Jacobite Denys, qui atteste « se ordinavisse Diaconos et Presbyteros pro Ecclesiis insulae Cypri in civitatibus Leucosia et Famagusta *Anno Graecorum* 1765 et 1768, hoc est Christi 1455 (*sic*) et 1457. Ante igitur annum Graecorum 1883 hic codex iam fuerat exaratus » (*Op. cit.*, pag. 327). L'argument prouve que le volume a été écrit avant l'an 1455 ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ait été écrit du vivant de Michel le Grand en 1171/2, comme la correction proposée le voudrait.

M. J.–B. Chabot a révoqué en doute l'hypothèse d'Assemani, mais sans infirmer le bien-fondé de l'argument tiré des notes marginales. Ayant affirmé que le *Vat. syr.* 51 a été « copié par un certain Abou'l–Faradj, en 1572 de notre ère », M. Chabot ajoute en note, sans la moindre allusion aux arguments d'Assemani : « Dans le *Cat. Bibl. Vat.*, t. II, p. 327, on propose à tort de corriger cette date » (1).

Or il semble qu'un argument bien plus précis ait échappé a Assemani, argument qui prouverait positivement que Rabban Abou'l–Faradj a écrit du vivant même de Michel le Grand. En lisant attentivement la déclaration, citée plus haut, de Behnam, on découvre un indice certain qu'il copie le colophon original du volume qu'il a restauré et dont il a dû recopier le dernier cahier, où se trouvait ce colophon. Rien de plus ordinaire dans les manuscrits dérivés : les derniers venus copient simplement le colophon primitif, ou l'adaptent à la nouvelle copie pour assurer à celle-ci le prestige d'une plus haute antiquité. Le colophon primitif de *Vat. syr.* 51 était donc de Rabban Abou'l–Faradj, qui déclare avoir copié l'autographe du Patriarche Michel « ad usum Bibliothecae Cellae Patriarchalis et fratris

(1) Cf. *Journal Asiatique*, Série X, t. 11 (1908) p. 88. Rabaissant à tort le *Vat. syr.* 51, M. Chabot exalte le Pontifical Syrien de Paris, qu'il suppose « peut-être même l'original » de Michel le Grand (*Littérature Syriaque*; Paris, 1934, p. 127). Or celui-ci est mort en 1199, tandis que le *Par. syr.* 112 est daté de 1239.

sui minimi Episcoporum »: ܘܠܐܚܘܗܝ ܡܚܝܠ ܕܒܐܦܝܣܩܘܦܐ. Qui est ce « frère » du Patriarche, qui est appelé « le moindre des Évêques », sinon Rabban Abou'l–Faradj lui-même ? Ce n'est certes pas Behnam qui désignerait ainsi un membre de la hiérarchie ; ceci est tellement vrai que Mar Athanase Safar, en copiant le *Vat. syr.* 51 pour la Propagande en 1686, a supposé une erreur et a changé ܡܚܝܠ (*le moindre*) en ܚܣܝܐ : « et fratris sui *sancti* inter Episcopos ». Ces protestations d'humilité et attributs péjoratifs sont le propre des écrivains ou copistes eux-mêmes, qui ne pourraient en aucun cas désigner ainsi un membre de l'épiscopat, surtout s'il est honoré du titre de « frère du Patriarche »; il y aurait là une contradiction *in terminis.*

Il n'est pas probable par ailleurs que notre Abou'l–Faradj — qui se nomme « Rabban » de son nom monastique, et non « Mar » titre honorifique des Évêques — oserait à plus de quatre siècles de distance s'appeler « frère... bien que minime » du Patriarche Michel le Grand. Les Patriarches peuvent appeler les Évêques leurs frères ; mais ceux-ci, subalternes, ne se donneront ce titre vis-à-vis du Patriarche, que dans le cas d'une intimité et d'une familiarité toute particulière, comme il semble en avoir existé entre le Patriarche et Abou'l–Faradj, qui copie « l'autographe » de son Seigneur pour « la Bibliothèque patriarcale » et pour « son propre usage ».

La conclusion, qui se dégage de ces considérations, est claire : le *Vat. syr.* 51 date du vivant du Patriarche Michel le Grand (1166-1199). Par le fait même le colophon, écrit par Behnam, doit être corrigé. Le manuscrit est certainement antérieur à l'an des Grecs 1883, 1571/2 de notre ère, comme les notes marginales le prouvent. Au lieu de ܫܢܬ ܐܬܬܦܓ (1883), il faut lire, en supprimant un ܬ, ܫܢܬ ܐܬܦܓ, 1483, c'est-à-dire 1171/2 de notre ère.

Rome, 6 déc. 1943.

J.-M. Vosté, O. P.

Mar Denḥa II
Catholicos Nestorien.

Il règne une grande incertitude au sujet de la chronologie des patriarches nestoriens antérieurs au XVIe siècle. Pour les temps postérieurs, nous avons les inscriptions des pierres tombales de Rabban Hormizd, près d'Alqoche, très précises sur ce point (1). Ce n'est pas que les tentatives de dresser les listes patriarcales nestoriennes aient manqué à travers les siècles, au contraire. Mais les données certaines font défaut, quand on remonte au XVe siècle et au-delà ; toute trace monumentale ou littéraire a disparu au sujet de plusieurs patriarches. Le retour fréquent des mêmes noms, la présence simultanée de plusieurs prétendants au même titre rendent la fixation des dates encore plus difficile. Dans son étude très fouillée sur « L'Église Nestorienne », parue dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (2), le Cardinal Eugène Tisserant a décrit les différents essais faits en ce sens, et a établi des listes nouvelles profitant des données les plus récentes (3). On peut y ajouter désormais le beau travail de Mgr Paul Hindo, dont les tables synchroniques, uniques dans leur genre, sont indispensables pour tous ceux qui s'occupent des églises syrienne et nestorienne (4).

Ici nous voudrions ajouter un simple jalon, qui aidera à déterminer davantage la chronologie de Mar Denḥa II, successeur de Timothée II. L'indication est prise du colophon inédit d'un manuscrit nestorien de Jérusalem. Et à cette occasion il faut encore répéter, qu'il serait de toute utilité pour l'histoire de publier une collection des colophons des manuscrits syriaques anciens, en ordre chronologique, et distinguant nettement les manuscrits d'origine jacobite et nestorienne (5).

(1) *Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d'Alqoche (Iraq)*, *Le Muséon* (Louvain) t. XLIII, 1930, p. 263-316. (Extrait, avec table des noms propres, « Angelicum », Salita del Grillo, 1. Roma).

(2) Tome XI, 1 (1931) col. 157-288.

(3) Cf. col. 260-263.

(4) *Primats d'Orient, ou Catholicos Nestoriens et Maphriens Syriens* (Vatican, 1936). Cf. Tableau chronologique et synchronique des Primats d'Orient et de leurs contemporains les Patriarches et les Rois : Empereurs romains et byzantins, Rois perses, les Khalifes, les Khans mongols et les Sultans; pag. 105-127.

(5) Le Chan. A. Van Lantschoot a entrepris un travail de ce genre pour l'Égypte chrétienne : *Recueil des Colophons des manuscrits chrétiens*

L'accession de Mar Denḥa II au trône patriarcal dépend de la date de la mort de Timothée II, son prédécesseur. Or nous trouvons déjà ici la plus grande différence parmi les auteurs. W. Wright place cette mort en 1328 ([1]) ; le chorévêque J. Tfinkdji ([2]), le Card. E. Tisserant ([3]) et Mgr P. Hindo ([4]) en 1332 ; tandis que A. Baumstark, dans son histoire de la littérature syriaque, toujours si précise et bien documentée, la recule jusqu'en 1353 ([5]). Il est possible que celui-ci ait raison ; une date tardive quadrerait en tout cas mieux avec la donnée de notre colophon, sinon il faudra admettre un patriarcat de dix lustres, ce qui n'est pas impossible, mais plutôt rare. M. Baumstark n'indique malheureusement pas sur quels arguments il appuie cette opinion, qui semble nouvelle.

Quant à Denḥa II même incertitude. Le point de départ de sa carrière patriarcale dépend naturellement de la date de la mort de Timothée II, date incertaine. Tandis que la fin du patriarcat de Denḥa II est fixée par Tfinkdji en 1344 ; le Cardinal Tisserant écrit plus prudemment « après 1364 », année acceptée simplement par Mgr Hindo.

Or le colophon du manuscrit syriaque 10 du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem ([6]) affirme que Mar Denḥa II occupe encore le siège patriarcal en 1380. Et il n'est pas inutile d'observer que le même colophon désigne expressément ce Denḥa comme successeur de Mar Timothée pour le distinguer de ses homonymes. On observera aussi les louanges plutôt extraordinaires à l'adresse du patriarche Denḥa II, qui n'est pour nous qu'un nom dont rien n'est connu, tout en faisant la part au style conventionnel de ces colophons et aux compliments habituels distribués aux dignitaires y mentionnés. Ce codex 10 de Jérusalem contient les commentaires d'Išoʿdad de Merw

---

d'Égypte; t. I. *Les Colophons coptes des mss. sahidiques* (2 fascicules, Louvain, 1929) ; t. II. *Les Colophons monolingues des mss. bohairiques* (en préparation ; — *Bibliothèque du Muséon,* vol. I).

([1]) *A short history of Syriac Literature* (London, 1894), p. 290.

([2]) *L'Église Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui* (Extrait de l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1914), p. 25.

([3]) *Op. et l. cit.,* col. 262.

([4]) *Op. et l. cit.,* p. 121.

([5]) *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), p. 324.

([6]) Cf. J.-B. Chabot, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Journal Asiatique,* Sér. IX, vol. 3 (1894), p. 105, Cod. 10.

aux livres de l'Ancien Testament. Ces mêmes commentaires se retrouvent dans le manuscrit Or. 4524 du British Museum, dont le colophon est incomplet. Il n'est pas sûr d'ailleurs que ce manuscrit de Londres ait reproduit le colophon du volume de Jérusalem ; cela semble même improbable, puisque les deux manuscrits sont certainement indépendauts l'un de l'autre, et que celui de Londres est beaucoup plus récent, du XVII[e] ou du XVIII[e] siècle, d'après G. Margoliouth ([1]).

COLOPHON *du cod. syr. 10 du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem.*

« Gloire et confession à Dieu le Père, qui a aidé ; et à son Fils Jésus-Christ ([2]), qui a fortifié, adoration et jubilation ; et au Saint-Esprit, qui a donné d'achever, louange et exaltation de tous les ⟨êtres⟩ corporels et incorporels ⟨c-à-d. spirituels⟩.

Ce livre fut achevé et terminé le jeudi 16 du mois d'Ab (Août) de l'année 1691 d'Alexandre, fils de Philippe le grec ⟨1380 de notre ère⟩, dans les jours du pasteur vigilant et assidu, chef des prélats et grand pontife, descendant de saints, soleil, honneur et gloire de tous les chrétiens, bâtisseur d'églises et ⟨père⟩ nourricier des orphelins et des veuves, port de toutes les doctrines et terme de toute la philosophie de l'esprit, patient et très miséricordieux, mon Seigneur et Seigueur de ma vie, mon Seigneur ⟨Mar⟩ Denḥa, Catholicos Patriarche d'Orient, celui qui succéda à feu ⟨*m. d. m.* quieto in deliciis⟩ Mar Timothée Catholicos. Que leur prière nous aide. Amen ».

Rome, 14 mars 1944.

J.-M. VOSTÉ, O. P.

([1]) *Descriptive list of Syriac and Karshunic mss. in the Brit. Mus. acquired since 1873* (London, 1899), p. 45 sq. On peut voir aussi la description de ce mauuscrit faite par G. DIETTRICH, *Išô'dâḥ's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes* (*Beihefte zur Z. f. d. AT Wissenschaft* VI ; Giessen, 1902), p. XII sv.

([2]) Fin de *Brit.*, f. 329[v]; la page suivante a disparu.

RECENSIONES

Nicolas LADOMÉRSZKY, docteur en théologie, professeur à la faculté de théologie de l'Université Pontificale « De propaganda fide » à Rome, *Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, Collection Urbaniana XI, Roma, 1945, Officium libri catholici, p. 103.

L'auteur montre la tragédie de la théologie pravoslave sur un exemple relativement récent, notamment le désaccord entre théologiens pravoslaves quant à la doctrine de la rédemption. Deux hauts dignitaires de l'Eglise Russe et à la fois théologiens pravoslaves, considérés comme très orthodoxes par leurs coreligionnaires, les métropolites Antoine et Eleuthère, s'engageaient, il y a quelques années, dans une polémique sur ce point capital de doctrine dogmatique. Le métr. Antoine était durant toute sa vie hanté par la pensée qu'il faut à tout prix bannir de la théologie pravoslave jusqu'à la moindre trace de doctrine catholique et de « juridisme »; il en est tombé dans un moralisme subjectiviste protestantisant en flagrante contradiction avec la doctrine pravoslave traditionnelle. Le métr. Eleuthère le lui reproche avec raison, mais, tout aussi défiant à l'égard de la pensée théologique catholique, et n'utilisant que les ressources de la théologie pravoslave orthodoxe du XIX[e] siècle, il ne parvient pas à donner une solide réfutation de la thèse novatrice de son adversaire. Mr Ladomérszky... écrit avec raison: « N'est il pas inquiétant de voir Antoine Khrapovitsky... verser dans le pur subjectivisme sur la signification du sacrifice de la croix au point de provoquer les alarmes et la protestation publique de son confrère Eleuthère Bogojavlensky? Mais n'est-il pas également pénible de constater que celui-ci, dans son désir sincère de réagir sur ce point au nom de l'orthodoxie traditionnelle, ne dispose pour cela que d'une théologie rudimentaire, manifestement impropre à satisfaire l'intelligence d'un croyant éclairé? » (p. 84).

Mais ne soyons pas trop pessimistes. Par-dessus ces divergences, si profondes et si déplorables, il y a un fait qui semble dominer toute la pensée religieuse pravoslave moderne et dont ces heurts entre théologiens pravoslaves sont une manifestation: les désunis orientaux sentent qu'il y a une grande lacune à remplir dans l'ensemble de la doctrine théologique pravoslave, ils sont à la recherche des moyens et des méthodes pour résoudre ce problème. Cela les amènera, espérons-le, à mieux étudier les principes dominant la théologie des Pères et à revenir petit à petit à des doctrines plus saines et plus rapprochées de la vérité intégrale.

Soyons reconnaissants à l'auteur de nous avoir fait toucher du doigt ce que l'on pourrait peut-être appeler la « tragédie providentielle » de la théologie pravoslave actuelle.

S. TYSZKIEWICZ S. J.

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 2. Jahrgang, Heft 2, März/April 1946 (S. 81-160).

Das vorliegende Heft ist in der Hauptsache Russland gewidmet; ausgenommen der erste Artikel, der über denn Sinn des Abendmahls handelt, ferner die Besprechung zweier Bücher Alfreds von Martin (über Nietzsches Freund Burckhardt) und einige kleinere Beiträge.

Die Aufmerksamkeit des Lesers erregen vor allem je ein wertvoller Beitrag der Professoren Fritz Lieb (Basel) und Nikolai Berdjajew (Paris).

Liebs Artikel ist ein Vortrag, den er über « Ursprung und Anfänge des slawophilen Messianismus in Russland » zu Anfang des Jahres 1946 in der Universität Basel gehalten hat. Bezeichnend für diesen Messianismus ist die Verschmelzung des Nationalen und Kirchlichen: dem erwachenden nationalen Bewusstsein erscheint das russische Volk als Träger der Wahrheit. Merkwürdigerweise gehört zu den unmittelbaren Vorläufern des russischen Messianismus ein Mann deutschen Ursprungs, Wilhelm Küchelbecker, Verkünder einer allslawischen Verbrüderung und begeisterter Befürworter einer volkstümlichen Dichtung. An ihn schliesst sich dann der eigentliche Begründer des Slawophilismus an, Iwan Kirejewskij. Lieb schenkt den Ideen, vor allem der Geschichtsauffassung dieses Mannes besondere Aufmerksamkeit. Sieht doch Kirejewskij die Bestimmung Russlands darin, die Probleme der alten Welt durch kulturelle Tätigkeit organisch und in allumfassendem, allmenschlichen Sinne zu lösen. Der für Kirejewskij eigentlich bezeichnende Slawophilismus setzt allerdings seine spätere Bekehrung zu einem entschiedenen kirchlich-orthodoxen Glauben voraus, der in bewussten Gegensatz gestellt wird zu « katholischem Machtstreben und protestantischem Subjektivismus », wie überhaupt zur verfallenden, dem Rationalismus, Skeptizismus, Materialismus und Atheismus ergebenen Welt des Westens. Diese Idee vom Verfall, von « der Fäulnis Europas » findet sich in viel groberer Form auch bei dem « slawophilen » Literaturhistoriker Schewyrjew, der sie in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dem Franzosen Chasles entlehnt hat. Chasles meint, es sei mit den romanischen und germanischen Völkern Europas zu Ende; nunmehr komme die Reihe an zwei junge Völker, Russland und Amerika.

Berdjajew schreibt über « Alte und neue Wege des Humanismus. Er sieht in Sowjetrussland die Ansätze zu einem Neuhumanismus, allerdings nicht individualistischer, sondern kollektivistischer Art. Er weist hin auf die schärfste Enthumanisierung, die im Faschismus

und Nationalsozialismus vor sich ging (vergisst dabei aber, an dieser Stelle des Bolschewismus Erwähnung zu tun). Berdjajew ist auf der Suche nach einem neuen, vertieften Humanismus, da nach seiner Auffassung weder Christentum noch Humanismus bis in die letzte Tiefe vordrangen und der Humanismus seine eigene Krise dadurch heraufbeschwor, dass er mit der ewigen Wahrheit des Christentums brach. Aufschlussreich ist sodann, was Berdjajew in Zusammenhang mit seinem Thema über den Marxismus, die Sowjetphilosophie, den gegenwärtigen französischen Existenzialismus und überhaupt über die Krise des Humanismus sagt, wie sie sich in den Werken Nietzsches, Kierkegaards und Dostojewskijs spiegelt.

Lieb und Berdjajew hoffen auf eine religiöse und echt humanistische Zukunft Sowjetrusslands, beide sind davon überzeugt, dass Russland und Amerika jugendfrisch geblieben sind und dass ihnen deshalb die Zukunft gehört (vgl. S. 118-9 mit 125). Lieb glaubt beobachten zu können, dass « die tiefsten Gedanken der Slawophilen anfangen, im heutigen Russland unter völlig neuen sozialen und politischen Verhältnissen fast unmerklich, aber um so sicherer als eine Hefe fruchtbar zu werden zum Heile des russischen Volkes und Europas » (S. 123). Berdjajew meint festzustellen, dass die russische kommunistische Revolution in den Humanismus mündete, ja in ihn münden musste (S. 137).

Doch was sich in den beiden Aufsätzen Liebs und Berdjajews nur gelegentlich zeigt, wird mit aller Klahreit in Liebs neuestem Russlandbuch sichtbar (« Russland unterwegs, der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus », Bern 1945), soweit sich das aus der Besprechung dieses interessanten und zeitgemässen Buches entnehmen lässt, die aus der Feder Berdjajews stammt, (S. 144-8), der Liebs Werk « zweifellos das beste Buch über Russland » nennt, « das von einem Ausländer geschrieben wurde ». Wir lesen da, dass in Russland eine Begegnung zwischen Christentum und Kommunismus erfolge, dass Russland ein christliches Land geblieben sei, dass der antireligiöse Affekt der Kommunisten einen Protest gegen den kirchlichen Antihumanismus bedeute, dass in Sowjetrussland eine Hinwendung zur Menschlichkeit zu beobachten sei, dass der Sowjetpatriotismus ausgerichtet sei auf die Wohlfahrt der kommenden Geschlechter, auf die des ganzen Menschengeschlechtes. Allerdings wird beiläufig doch zugegeben, dass Russland immer noch unter einer brutalen Diktatur lebe (S. 147).

Ohne leugnen zu wollen, dass in vielen Behauptungen Liebs und Berdjajews Teilwahrheiten enthalten sind, können wir ihren Optimismus bezüglich der religiösen und menschlichen Lage in Russland nicht teilen. Die Ereignisse, die sich im Ostraum Europas immer noch abspielen, die religiös-politische Tätigkeit und der Geist des Moskauer Patriarchates, all das — neben vielem anderen — redet doch eine ganz verschiedene Sprache (auch wenn wir einmal absehen wollten von der Verfolgung, der insbesondere die Katholiken unter der Sowjetherrschaft ausgesetzt sind). Ja wir halten es sogar für ir-

reführend, durch Hoffnungen, die durchaus nicht in der Erfahrung der Vergangenheit und Gegenwart begründet sind, über die wahre Lage der Dinge hinwegzutäuschen: zwischen der Kirche und einer bewusst atheistischen Regierung können niemals aufrichtige Freundschaftsbeziehungen bestehen; Hierarchen die versuchen wollten, solche Beziehungen herzustellen, wären in beständiger Gefahr sich schwer durch Nachgiebigkeit in grundsätzlichen Fragen zu versündigen. Ferner scheint uns die nur allzusehr begründete Furcht des Westens vor Sowjetrussland nicht allein dadurch beseitigt werden zu können, dass man den « besinnungslosen Horror gegenüber der russischen Machtentwicklung » bekämpft (vgl. Lieb, S. 119 mit Berdjajew S. 147) oder in dieser Furcht vor kommunistischem Totalitarismus Feindseligkeit gegenüber Russland erblickt.

Den Versuch Liebs und Berdjajews, die absolute Wahrheit des Christentums mit der relativen Wahrheit des Kommunismus zu verbinden, werten wir insofern positiv, als auch das Programm des Kommunismus soziale Teilwahrheiten enthält und bemerken dazu, dass gerade in den sozialen Rundschreiben der letzten Päpste das Ziel angestrebt wird, die christliche Wahrheit in die soziale Tat umzusetzen. Ganz sind wir mit Berdjajew darin einig, dass vor allem die Überwindung des Hasses nottut (S. 148). So schliesst denn auch Lieb seinen Vortrag ab mit einem Hinweis auf den Apell Chomjakows an die brüderliche Liebe (S. 124).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Chorévêque Paul HINDO, *Disciplina Antiochena Antica: IV* (Codificazione Canonica Orientale: Fonti – Serie II – Fascicolo XXVIII). Tipografia Poliglotta Vaticana 1943, pag. xx-480.

Absoluto volumine quo doctrinam et disciplinam Ecclesiae Syrae de Sacramentis exposuit (cf. *Or. Christ. Per.* t. VIII, 1942, p. 487 sq.), clarissimus auctor hoc libro, ordinem Codicis I. C. secutus, de locis et temporibus sacris, de cultu divino, de magisterio ecclesiastico, de beneficiis et bonis temporalibus Ecclesiae agit. Adduntur aliquae dissertationes quae, licet ex parte saltem indolis sint potius archaeologicae, theologicae, liturgicae, cum materia in hoc volumine tractata cohaerent et conferunt ad ea melius intellegenda quae postea in textibus proponuntur. Inter eas dissertationes prima in exponenda indole et historia artis aedificandi ecclesias Syrorum versatur. Datur elenchus et descriptio omnium ecclesiarum antiquarum Syriae, additis formis aedificiorum a prof. P. Marx in hac re valde experto confectis, cui debetur etiam tabula geographica Syriae in fine libri posita, in qua locus et situs singularum ecclesiarum indicatur.

Altera dissertatione de calendario liturgico, de festis, de ieiuniis et abstinentiis tractatur. In tertia dissertatione amplior et accuratior indagatio fit in historiam festorum B. V. M. Volumen denique clauditur commentario de Assumptione B. M. V. in Liturgia syra.

Sed missis his additamentis ad ipsum corpus libri accedamus, in quo auctor secundum methodum iam in priore volumine adhibitam canones conciliorum et textus Patrum vel scriptorum ecclesiasticorum non solum ex libris editis sed etiam ex manuscriptis syriacis iuxta ordinem singularum materiarum in unum collegit. Huius laboris momentum recte tantum aestimare valet qui considerat, primum nobis in his voluminibus completam iuris antiquioris Syrorum expositionem praeberi. Non paucas sane collectiones particulares canonum vel responsionum docti viri ediderant, sed usque ad id tempus vasta illa regularum ecclesiasticarum congeries nunquam in unum congesta et recto ordine disposita erat. Quodsi de iure et disciplina ecclesiastica ritus byzantini non pauci libri solidam tractationem continent, de iure et disciplina reliquorum rituum orientalium tractationes omnino deficiunt. Optamus igitur ut doctus auctor optimum suum de iure Syrorum commentarium cui his voluminibus initium fecit, ad finem feliciter perducere valeat.

Quod ad ipsum argumentum canonum attinet, notum est inter varias Proximi Orientis Ecclesias in iure et disciplina magnam similitudinem observari, qua tamen peculiares normae singularum Ecclesiarum propriae in singulis institutis non excluduntur. Sic certae praescriptiones Syrorum propriae vel non cum omnibus communes habentur quod attinet ad numerum et rationem festorum et ieiuniorum, ad formam et ordinem ecclesiarum, ad altaria, ad tabulas consecratas (antimensia byzantinorum et pelles nestorianorum reiciuntur), ad usum asservandi SS. Eucharistiam, ad interdictum a communione et ab ingressu in ecclesiam etc. Quae differentiae praesertim notantur cum ansam praebent ut Armeni, Byzantini, Maronitae, Melchitae, Nestoriani propter usum contrarium reprehendantur.

Aemilius Herman S. I.

P. Hemaiagh Ghedighian, *Canones Apostolici* (Codificazione Can. Orient.: Fonti. - Serie II - Fasc. XXI. Collectio canonum Ecclesiae Armenae I) S. Lazzaro - Venezia 1941. Pag. XIII-122.

Plerique Codificationis fasciculi textum orientalem fontium latina tantum versione praebent; his fasciculus heic a docto P. Mechitarista editus praestat quod non solum textum canonum, sed etiam reliquas partes fasciculi et armeniace et latine lectoribus offert. Neque est cur de hac re miremur: licet enim Liber canonum armenus nonnunquam editus sit, v. g. a Melik-Tanghian (Śuši 1903), a Ghĕlĕgian (Tiflis 1913), a Klytcian (Tiflis 1927), hae editiones ad criticam editionem non ascendunt. Neque talem haec editio nostra sane praebere potuit, cum, tacitis aliis obstaculis, propter bellum plerique codices in ipsa Armenia et alibi conservati, consuli non possent. Praedecessores vero suos longe superat quod optimum et antiquissimum inter omnes Codicem Julphensem (a. 1098) secuta, abundantes lectiones aliorum codicum addit.

Editor quae de historia fontium dicenda sunt, e. g. de eorum auctoribus, tempore, authenticitate, usu etc. ad fasciculum postea edendum remisit. Interim observare iuvat ex quinque canonum seriebus in fasciculo editis primam continere recensionem armeniacam collectionis quae plerumque 27 (vel 30) canonum Apostolicorum nuncupatur et apud Nestorianos, Iacobitas, Melchitas, Coptos, Ethiopes quoque invenitur, cf. F. NAU, *Dict. théol. cath.*, t. II, c. 1618 sq. Altera series (= Canones Apostolici secundi) praebet versionem armeniacam 85 canonum SS. Apostolorum. Hic vero animadvertendum est canones qui dicuntur « baptismales », i. e. cc. 47, 49, 50 et quod sequitur scholion, quae in textu graeco primitivo non hunc locum occupaverunt, in versione armena in fine canonum poni. Nolo sane affirmare hunc esse locum originarium, sed hic ordo ab armeno servatus ad solutionem quaestionis forte contribuere potest. Reliqui canones (= Canones Patrum Apostolos sectantium; Canones Thaddaei Apostoli; Canones Philippi Apostoli) Armenorum proprii esse videntur. Sed de eorum origine, historia, usu etc. proximum editoris commentarium nos edocturum speramus.

AEMILIUS HERMAN S. I,

Carlo DE CLERCQ, *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire* (Codificazione Canonica Orientale: Fonti – Serie II – Fascicolo XXX) S. Lazzaro – Venezia 1942. Pag. 93.

Inter scriptores ecclesiasticos byzantinos saec. XI mentionem particularem meretur Nicon, monachus monasterii Rhoidion Syriae, propter scripta quae sane non sunt proprii ingenii fructus, sed traditionis ecclesiasticae monumenta. Ex tribus eius operibus, quae adhuc in manuscriptis latent, hic nobis offertur commentarius de « Pandectis » seu de florilegio in quo Nicon textus S. Scripturae, SS. Patrum, canonum ecclesiasticorum etc. de quaestionibus theologicis, asceticis, iuridicis in unum collegit. In introductione fasciculi de Nicone, de divisione et de fontibus operis disseritur. Cum de singulis capitibus (= 63) agit, auctor fasc. tantum ad partem iuridicam attendit: argumento capitis breviter indicato, regulas canonicas in eo insertas notat suasque observationes addit. Hac ratione opus Niconis nobis testis est praescriptionum antiquarum quae illo tempore in vigore erant. Ita videmus v. g. tempora paenitentiae in antiquis canonibus statuta non iam observari (p. 37); excommunicationis tempora per voluntariam abstinentiam abbreviari (p. 59) etc. Pandectae etiam in Russia magnam auctoritatem habuerunt.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Imprimi potest: Romae, 6 Iulii 1946. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 10 Iulii 1946 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Analecta complectuntur et textus orientales et etiam ampliores lucubrationes, quae ad *Orientem Christianum* spectant.

Notanda: Cum ob rerum inconstantiam hoc anno certum et determinatum paginarum numerum editum iri promittere non possimus, subnotationis conditiones aliquatenus mutare cogimur. Qui totius anni fasciculos praenotaverint, eis remissio 30 p. c. concedetur, salvo onere expensarum postalium etc.

REDACTIO ET ADMINISTRATIO:
Pontificium Institutum Orientalium Studiorum
Piazza S. M. Maggiore 7 - Roma

Prodierunt

1940 — Num. 127 — P. BARON
Un théologien laïc orthodoxe russe du XIXe siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-60). Son Ecclésiologie — Exposé et critique.
(pag. 293)

Num. 128 — U. MONNERET DE VILLARD
Le chiese della Mesopotamia.
(pag. 117, 93 tavole fuori testo)

1941 — Num. 129 — A. WUYTS S. I.
Le Patriarcat Russe au concile de Moscou de 1917-1918. Son érection et sa constitution canonique.
(pag. 244)

Num. 130 — G. HOFMANN S. I.
Vescovadi cattolici della Grecia. V. Thera-Santorino.
(pag. 146)

1942 — Num. 131 — P. C. VAGAGGINI O. S. B.
Maria nelle opere di Origene.
(pag. 226)

1944 — Num. 132 — IR. HAUSHERR S. I.
Penthos.
La doctrine de la componction dans l'orient chrétien.
(pag. 209)

Sub prelo est

Num. 133 — W. DE VRIES S. I.
Sakramententheologie bei den Nestorianern.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Papst Pius II.
und die Kircheneinheit des Ostens

Forschungen über die Förderung der östlichen Kircheneinigung durch die Päpste Martin V. (1417-1431), Eugen IV. (1431-1447), Nikolaus V. (1447-1455), Kalixt III. (1455-1458) habe ich anderswo (¹) veröffentlicht. Hier will ich die Frage untersuchen, wie Pius II. (1458-1464) sich zur Kircheneinheit des Ostens gestellt hat. Ich hoffe, zu diesem Thema im Licht neuer Quellen und unter Verwertung schon gedruckten Schrifttums einen einigermassen abgerundeten Aufsatz zu bieten, der den Gelehrten und auch weiteren gebildeten Kreisen erwünscht sein wird. Die Persönlichkeit des Humanisten Enea Silvio Piccolomini und späteren Papstes Pius II. bietet auch heute noch fesselndes Interesse, wie es die neuere Studie von Else Hocks, Pius II. und der Halbmond (Freiburg i. Br. 1941) in wohlwollender, aber zugleich grundsatzfester Art dartut.

I.

Päpstliche Massnahmen zum Schutz des griechischen Ritus auf Kreta.

Zur Zeit des Papstes Pius II befanden sich auf der Insel Kreta zwölf katholische Priester des griechischen Ritus; unter ihnen ragte der Schriftsteller und spätere Bischof von Modon, Johann Plusiadenos, hervor. Diese Geistlichen befanden sich in gedrückter finanzieller Lage. Daher gewährte ihnen Pius II.,

(¹) Vgl. G. Hofmann S. I., *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes* (1418-1453), in 3 Teilen und mit Indices. Rom 1940-1946; *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, in *Studi e testi*, 123 (1946) 209-237.

wie ich schon an anderer Stelle (1) erwähnt habe, am 27. Mai 1462 einen Beitrag zu ihrer Unterstützung aus den reichen Einkünften der sinaitischen Besitzungen Kretas. Das gleiche Interesse für die Hebung ihrer materiellen Not bekundete er in seinem Schreiben vom 11. Mai 1462. Die lateinischen Kanoniker der Kathedrale Kretas hatten nämlich eine Mitbeteiligung des griechischen unierten Klerus bei den Beerdigungen der vornehmen lateinischen Adeligen nur unter diesen Bedingungen zugelassen, dass vorher die lateinischen Ordensleute einzuladen seien, und dass die den unierten Priestern gespendeten Almosen nur zum Teil ihnen verabreicht werden dürften. Diese Anordnung des Domkapitels hatte zur Folge, dass der lateinische Adel die unierten Priester nicht mehr zur Trauerfeier einlud, weil er nicht zu viele Auslagen machen wollte. Der Papst schaffte hier Ordnung. Er beschloss, dass die unierten Priester ohne jedes Hindernis zu allen Trauerfeiern herangezogen werden könnten und dass sie die bei dieser Gelegenheit ihnen gespendeten Almosen ohne jedwede Schmälerung behalten dürften. Ebenso sorgte Pius II. für eine gerechte Rangordnung des unierten Klerus bei den katholischen Prozessionen. Bei diesen war leider der letzte Platz den unierten Geistlichen sogar, wie es scheint, nach den « orthodoxen », die auch mitgingen, eingeräumt; es hatten den Vorrang nicht bloss die lateinischen Weltpriester, sondern auch die lateinischen Ordensleute, ja sogar die Laien, die Mitglieder einer Bruderschaft waren. Auch hier wurde nunmehr Wandel geschaffen. Der Papst verfügte, dass der unierte Klerus seinen Platz nach den Kanonikern und den lateinischen Weltpriestern zu bekommen habe. Jedes Eingreifen der Kanoniker in die Gebetsordnung der griechischen Liturgie wurde verboten und jede Entscheidung in dieser und ähnlichen Fragen dem Kardinalpatriarchen Bessarion vorbehalten. Auch der liturgische Brauch der Unierten am Epiphaniefest soll nicht angetastet werden. Bei Neubesetzung kirchlicher griechischer Stellen darf von den Kanonikern und von den Laien kein Teil der Erträgnisse den unierten Priestern entzogen werden;

(1) Georg Hofmann S. I., *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?*, in *Orientalia Christiana*, 10 (1944) 99-100.

kein « orthodoxer » Priester darf zur Nutzniessung einer Kirche zugelassen werden, wenn nicht vorher alle Rechte der Katholiken gewahrt worden sind. Die « orthodoxen » Pfarrer dürfen vom Generalvikar des lateinischen Erzbischofs keine Bestrafung der in ihrem Bezirk wohnenden Katholiken erlangen, die sich von den katholischen Priestern des griechischen Ritus die hl. Sakramente haben spenden lassen. Es wird ausdrücklich den Katholiken verboten, von den « orthodoxen » Priestern die hl. Sakramente zu erbitten, und es wird den griechischen katholischen Laien das Recht eingeräumt, die hl. Sakramente von den unierten Priestern zu empfangen; dieses Recht betrifft nicht bloss die Gültigkeit. sondern auch die Erlaubtheit der Sakramentsspendung. Auch die Taufe der Kinder lateinischer Eltern darf von den unierten Priestern vorgenommen werden. Für die Weihen der künftigen griechischen Priester, auch der « orthodoxen », verlangte bekanntlich die venezianische Regierung eine ausdrückliche Erlaubnis der Regierung und die sogenannten litterae testimoniales der lateinischen Hierarchie. Der Papst hatte gegen eine solche Handlungsweise, die eine der Wiedervereinigung günstigere Stimmung zu versprechen schien, nichts einzuwenden und wollte seinerseits auch verhindern, dass die Kandidaten des unierten Klerus sich von den « orthodoxen » Bischöfen des Auslandes die hl. Weihen erteilen liessen. Daher befahl er der lateinischen Hierarchie, den katholischen griechischen Kandidaten des Heiligtums, wenn sie sonst den kirchlichen Vorschriften genügen, die Weihen in der kirchlich zulässigen Zeit zu erteilen. Es wird den Bischöfen aber eingeschärft, dass sie von den Weihen nicht solche Kandidaten ausschliessen dürfen, die in einmaliger Heirat mit einer vorher unverehelichten Gattin verbunden sind. Die Ausführung dieser wichtigen Bulle wurde dem Kardinal Bessarion übertragen. Bringen wir nunmehr den Text (1), der durch den Kanzleivermerk G. de Piccolominibus eingeleitet ist.

PIUS ETC. AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Regimini universalis ecclesie disponente domino presidentes cura reddimur indefessa soliciti, ut ecclesia catholica et catholicarum per-

(1) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 490, 311v-314v.

sonarum status feliciter et prospere dirigatur et, ut ipse persone catholice nostris monite presidiis ad omnipotentis dei laudem et gloriam condignis attollantur honoribus et premia debita consequantur, apostolice partes providentie libenter adhibemus ac circa ea, que ad fidei catholice augumentum et decorem profutura cognoscimus, diligenter intendimus et nonnulla privilegia pie et benigne concedimus, prout locorum et temporum ac personarum ipsarum caritate pensata conspicimus in domino salubriter expedire.

Sane fidedigna relatione percepimus, quod nonnulli catholicorum sive ecclesiastici sive laici cretenses quosdam dilectos filios presbyteros grecos in insula cretensi existentes et in sacrosancta synodo florentina unionem factam servantes ac nobis et sedi apostolice obedientes deridere ac ritum et consuetudinem dictorum presbyterorum grecorum vere catholicorum contempnere presumunt in non parvum scandalum ipsorum presbyterorum catholicorum, pernitiosum quoque exemplum et confusionem aliorum, qui forte relicto scismate ad unionem converterentur.

Nos igitur ipsos presbyteros grecos catholicos favoribus gratiosis prosequi volentes et, ut dicta unio in prefata insula cretensi conservetur et augeatur ac ut ceteri presbyteri dicte insule adhuc in scismate permanentes ad veram sedis apostolice obedienciam alliciantur, providere cupientes, venerabili fratri nostro archiepiscopo cretensi ([1]) et dilecto filio eius vicario in spiritualibus generali per apostolica scripta mandamus, quatenus prefatos presbyteros grecos catholicos in ritibus et consuetudinibus suis per se vel alium seu alios minime molestent nec molestari permittant, dummodo alias sacrosanctam romanam ecclesiam tanquam matrem ([2]) et omnium ecclesiarum magistram recognoscant et mandata eius observent et in unione firma persistant;

et quia in processionibus et letaniis, que in dicta insula fiunt, canonici ecclesie cretensis predicte presbyteros grecos tam unitos quam scismaticos prefatos vocant eosque in ultimo loco collocant et non solum presbyteros latinos, sed etiam omnes religiosos et etiam

3 condingnis *Ms*. 7 qualitate *loco* caritate *exspectaretur; de facto* invenitur *in textu adhuc licet cancellatum ibidem* qualitate pensa (!). 28 *exspectaretur forte* firmi. 31 canoci *Ms*.

([1]) archiepiscopus latinus cretensis erat tunc Hieronymus Laudo.
([2]) cf. Concilium Lateranense IV (1215), cap. 2, apud Denzinger 433.

confraternitates secularium eis anteponunt in dictorum presbyterorum grecorum opprobrium et in causam, ne alii uniantur, videntes se esse ita deiectos, statuimus, ut dicti presbyteri greci uniti canonicos predictos et ceteros presbyteros seculares immediate succedant, presbyteri vero greci adhuc in scismate permanentes pro confusione sua locum suum retineant, ut uniti iniuriam non patiantur et scismatici facilius ad unionem alliciantur.

Verum, sicut accepimus, quia in exequiis et funeribus mortuorum proceres latini dicte insule cretensis sepenumero dictos presbyteros grecos unitos vocant, compatientes eis tanquam catholicis et a suis deiectis et ydeo pauperrimis, ut una cum aliis presbyteris latinis intersint, nihilominus canonici supradicti eos impediunt nec ipsos vocari permittunt, nisi antea omnes et singuli religionum ordines ibi existentes vocati sint et tunc etiam partem elemosinarum, que ipsis distribuuntur, a dictis presbyteris catholicis haberi volunt, quo fit, ut illi nobiles eos obmittant, cum tot sumptus facere nequeant, in maximum dictorum presbyterorum catholicorum opprobrium ac confusionem pariter et detrimentum, et ideo super hoc misericorditer providere volentes harum serie decernimus, ut dicti presbyteri greci catholici ad quascumque exequias et universalia ac cetera offitia libere et absque aliquo impedimento vocari possint et interesse ac elemosinas integre recipere ac retinere et in suos usus absque aliqua diminutione convertere valeant;

et insuper quia prefati canonici prohibent, ne dicti presbyteri pueros latinorum de sacro fonte levare possint, propter quod dicti presbyteri catholici non uniti sed quasi divisi videntur nec putantur ab eis sicut christiani contra synodi predicte constitutionem, volumus et ad conservationem dicte unionis et augumentum, ut de cetero dicti presbyteri uniti predictorum latinorum filios de sacro fonte levare possint, tenore presentium ordinamus;

preterea, quoniam prefati canonici dictis presbyteris catholicis modo unum modum, modo alium modum orationum in celebratione missarum eisdem supplicantibus dare et assignare conantur, cum antiqua sit consuetudo, quod, quando unus presbyter tantum celebrabat, solummodo pro diocesano suo, qui usque (!) (1) patriarcha constantinopolitanus erat, orabat, quando vero cum diacono, tunc vero in

27 predicti *Ms*. 28 conservatiouis *Ms*.

(1) *vocabulum* usque *hic sensum* semper *habere videtur*.

diptychis ultra diocesanum etiam pro patriarchis aliis alta voce orant (!), prefati vero presbyteri catholici post factam unionem semper ante omnia pro summo pontifice in diptychis alta voce oraverunt et adhuc orant, postea vere pro patriarchis et ceteris presbyteris et clericis, verum de christiana religione in his et aliis plenam in venerabili fratre nostro Bissarione patriarcha constantinopolitano S. R. E. cardinali fiduciam obtinentes, ut deinceps presbyteri et clerici catholici prefati secundum quod ipse Bissarion patriarcha ordinabit, celebrare et orare teneantur, auctoritate apostolica decernimus et declaramus;

ac etiam, quia ecclesie grece [1], quas dicti presbyteri uniti et alii non uniti tenent, in dicta insula sunt, pro parte dictorum canonicorum ex prebendis eorum et pro parte secularium, qui omnes a dictis presbyteris pro ipso ecclesiarum corpore tantum annuum censum exigunt et propter hoc, cum dicti presbyteri pauperes sint et solum ex elemosinis fidelium vivant, vix tantum gravamen ferre possunt, constituimus per presentes, quod nulli scismatico, quantuncumque plus dederit, de aliqua ecclesia provideatur, nisi prius catholici interpellentur et nisi ipsis catholicis ante omnes provisum et satisfactum esse noscatur;

et nihilominus, quia laici catholici greci dicte insule, qui habent presbyteros parochianos scismaticos, eucaristiam et cetera ecclesie sacramenta a dictis scismaticis non libenter, prout nec debent, capiunt, in quibus nullam devotionem merito habent, et ideo dictos oratores requirunt et ad eos tanquam catholicos confugiunt, quod dicti scismatici egre ferentes dictis secularibus irascuntur et eos per vicarium dicti archiepiscopi condemnari faciunt et ab eis tanquam parochianis suis inobedientibus penam exigunt, propter quod multi ex dictis secularibus, qui libenter unionem amplecterentur, in sua obstinatione remanere coguntur, ut quicunque ex dictis secularibus catholicis ad dictos presbyteros catholicos confugere, ab eisdem ⟨pres⟩byteris catholicis absque contradictione omnia ecclesiastica sacramenta libere et licite suscipere, immo nullo modo ad scismaticos accedere nec a quoquam quavis auctoritate impediri possint, harum tenore presentium indulgemus.

1 dipthychys *Ms.* 3 dipthychis *Ms.* 29-30 ostinatione *Ms.*

[1] Epistola de ecclesiis, quas graeci « orthodoxi » et catholici ritus graeci obtinent, hic loquitur.

Et quia ad audientiam nostram pervenit, quod dilecti filii dominium Venetorum mandavit, ne quis extra dictam insulam pro ordinibus suscipiendis sine expressa ipsius dominii licentia ire auderet, quoniam maior causa pertinacie in dicto scismate in eadem insula erat ex eo quod omnes pro capiendis ordinibus sacris ad episcopos grecos et pro maiori parte scismaticos extra predictam insulam recurrebant, idcirco prefata auctoritate apostolica statuimus, ut quicunque in partibus illis deinceps ad sacros ordines promoveri velit, extra dictam insulam ad eosdem ordines promoveri non possit, sed ipsos ordines a prefato archiepiscopo vel ab alio episcopo latino in dicta insula commoranti suscipere teneatur, mandantes archiepiscopo et latinis episcopis prefatis in eadem insula commorantibus, ut quibuscunque grecis catholicis ad ipsos pro predictis ordinibus suscipiendis confugientibus, etiam si sint cum unica virgine coniugati, constitutionibus et ordinationibus apostolicis nequaquam obstantibus, dummodo alias sint ydonei et in unitate fidei constituti, prefatos ordines statutis a iure temporibus prebeant in forma ecclesie consueta.

Cum autem presbyteri greci catholici in festo epiphanie magnum et solemne festum celebrare consueverint, in quo ante omnia pro romano pontifice devotas faciant orationes, et canonici dicte ecclesie cretensis eos aliter quam solent pro nobis orare cogunt, ut ipsi presbyteri greci catholici secundum eorum antiquam consuetudinem pro nobis et romano pontifice orare debeant, eadem auctoritate decernimus et ordinamus.

Volumus autem et per apostolica scripta mandamus, quatenus venerabilis frater noster Bissarion patriarcha constantinopolitanus predictus per se vel alium seu alios omnia et singula premissa auctoritate nostra penitus exequatur ac ea faciat inviolabiliter observari.

Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus supradictis ceterisque contrariis quibuscunque, etiamsi de ipsis eorumque (!) totis tenoribus presentibus habenda foret mentio specialis, contradictores auctoritate nostra prefata appellatione postposita compescendo. Nulli ergo etc. nostri mandati, statuti, decreti, ordinationis, constitutionis, declarationis, indulti et voluntatis infringere etc. Si quis autem etc.

Datum Rome apud S. Petrum anno etc. MCCCC LXIII, quinto idus maii, pontificatus nostri anno quinto.

Gratis pro rev.mo d. cardinali.

B. de Reate.

11 teneautur *Ms.*

II.

Moses Giblet, Erzdiakon von Antiochien.

Die Persönlichkeit des Erzdiakons von Antiochien Moses Giblet bietet noch heute der Geschichtsforschung manche Rätsel, die auch ich trotz neuer wichtiger Quellenbeiträge ganz zu lösen mich nicht anheischig mache. Wie schon von Pastor (¹) ausführte, stellte sich dieser Orientale als Gesandten der griechischen Patriarchen und des Fürsten von Caraman, Ibrahimbeg, beim Papst Pius II. in Siena 1460 vor. Seine Sendung wurde im Zusammenhang mit dem Kreuzzug gegen die Türken und mit dem Gedanken der kirchlichen Wiedervereinigung des Ostens aufgefasst. Uns interessiert hier die Unionsfrage. Giblet überbrachte nämlich der römischen Kurie Briefe der drei Patriarchen von Antiochien, Alexandrien, Jerusalem, in denen sie sich offen für das Unionsdekret des Florentiner Konzils aussprachen. Sie wurden ins Lateinische übersetzt, wohl schon im Morgenland, und in ein Buch eingetragen, das von seinem Einband den Titel « Liber rubeus » (²) trägt. Der Gelehrte Kaltenbrunner (³) hat uns über dieses Buch eine gründliche paläographische Untersuchung hinterlassen und auch den Inhalt der dort hinterlegten Urkunden skizziert. Aber er hat leider über die kirchengeschichtlichen Fragen dieser Schriftstücke sich nicht ausgeprochen. Auch von Pastor hat nur wenige Bemerkungen über die Echtheit der von Giblet überbrachten Schreiben; er hält den Brief des Ibrahimbeg für echt, weil er nicht auf das Interesse Giblets zugespitzt sei, auch gegen die Briefe der Patriarchen hat er, auf das Urteil Bickells sich stützend, nichts einzuwenden. Hingegen schöpft er Verdacht gegen die Briefe, in denen der Eifer Giblets für die Union gelobt wird; auch seine Un-

(¹) Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*. II. Freiburg i. Br. 1926. 224. Schon 1459 war Moses in Rom eingetroffen.

(²) Dieses Buch findet sich im Vatikanischen Archiv, AA. Arm. I-XVIII, 1443.

(³) F. KALTENBRUNNER, *Der « Liber Rubeus » im Vatikanischen Archiv*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 5 (1884) 618-622.

terschrift (genauer seine Bemerkung), die sich in griechischer Sprache in unmittelbarer Folge eines arabischen Schreibens findet, nimmt ihn gegen Giblet ein, wie schon der Präfekt des vatikanischen Archivs Ioh. Bapstist Gonfalonieri 1632 es getan hat. In jenen Zeilen beklagt sich Giblet über schlechte Belohnung seiner in 15 Jahren aufgebrachten Mühen. Wer den Inhalt der Briefe würdigt, wird sich sicher an manchem stossen, was sich mit der Kirchengeschichte nicht genau zusammenreimt. Aber auf der andern Seite sind Tatsachen, die in diesen Schriftstücken erzählt werden, auch anderswo verbürgt. Die Namen der Patriarchen sind nicht genau wiedergegeben. Es wird die Tatsache verschwiegen, dass im Jahr 1443 die Vorgänger der drei Patriarchen das Konzil von Florenz auf einer kleinen Synode von Jerusalem ausdrücklich verworfen haben. Damit ist natürlich noch nicht erwiesen, dass im Jahr 1460 der Widerstand gegen das Florentiner Konzil fortgedauert habe und dass ein zeitweiser Erfolg der Unionsbewegung auszuschliessen sei. Wenigstens berichten arabische Handschriften, auf die die Gelehrten Cyrill Rijk und Cyrill Charon (¹) (Korolevskij) hingewiesen haben, dass gerade aus dem XV. Jahrhundert und insbesondere aus der Zeit des Pius II. eine unionsfreundliche Gesinnung in den drei Patriarchaten Antiochien, Alexandrien, und Jerusalem bestanden hat. Besonders ist hier das aus einer arabischen Handschrift herkommende Τακτικὸν Ἀντιοχείας zu erwähnen, in dem die Sendung des Erzdiakons Moses im Namen der drei Patriarchen nach Rom berichtet wird. Ich möchte zur Erläuterung der zwei Quellenschriften, die ich hier veröffentlichen werde, bemerken, dass Pius II. mit grosser Vorsicht zu Werke ging, als Moses Giblet bei ihm erschien, dass er aber nach ernster Prüfung von der Ehrlichkeit dieses Gesandten überzeugt wurde. Er ernannte ihn am 12. Januar 1459 zu seinem familiaris (²).

(¹) Vgl. *Echos d'Orient*, 4 (1900-1901) 273-274; auch Adr. Fortescue, *The Uniat Eastern Churches*. London 1923. 192.

(²) Vat. Archiv. Reg. Vat. 470, 358ʳ. Kanzleivermerk: Ia. Lucen(sis). PIUS ETC. DILECTO FILIO MOYSY GIBBLET (!) ARCHIDIACONO ANTIOCHENO (anthioceno *Ms.*) NACIONE SYRORUM (syrus *Ms.*) FAMILIARI NOSTRO, SALUTEM ETC.

Grata familiaritatis obsequia etc. usque : ut igitur in effectu percipias, quod suggerit nostre meutis (metis *Ms.*) affectus, te in familiarem honoris

Er stellt für ihn ein sehr empfehlenswertes Schreiben am 26. April 1460 aus. In diesem weist er zunächst auf die Tatsache hin, dass das von den Orientalen unter Papst Eugen IV. angenommene Unionsdekret von Florenz durch die Hetze einiger Schlechten bei den meisten wieder in Vergessenheit geraten sei, dass aber jetzt Moses Giblet, der Gesandte der drei Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, in ihrem Namen eine Erklärung für das Konzil von Florenz abgegeben und dem Papst und seinen Nachfolgern Gehorsam gelobt habe. Ausdrücklich wird im päpstlichen Schreiben hervorgehoben, dass der Papst und die Kardinäle über die Gesandtschaft und die mitgebrachten Schriften zur Feststellung der Wahrheit zuerst eine Prüfung veranstaltet haben. Der Papst, vom Eifer des Moses Giblet zur Verbreitung des Glaubens und seinen anderen Tugenden überzeugt, empfahl ihn hernach eindringlichst den Christgläubigen. Auch in seinen Commentarii ([1]) berichtet der Papst über ihn folgendes: Circa hoc tempus adiit Pontificem Moyses archidiaconus, vir graecis ac syriacis litteris eruditus et magni apud orientales nominis; hunc tres patriarchae miserunt... Audivit Pontifex legationem et privatim et publice et collaudatis patriarchis scripta, quae Moyses attulerat in latinum translata, in archiviis ecclesiae romanae recondi iussit, ipsumque donatum ad propria re-

---

et contiuuum comensalem (!) nostrum gratiose recipimus et aliorum familiarium nostrorum consorcio favorabiliter aggregamus tibique, quod omnibus et singulis privilegiis (privillegiis *Ms.*), immunitatibus, exempcionibus, indulgenciis, graciis, honoribus, oueribus et emolumentis, aliis familiaribus nostris a nobis vel sede predicta quomodolibet coucessis vel imposterum concedeudis et quibus ipsi utuntur et gaudent, uti pariter et gaudere valeas, concedimus per preseutes. Nulli ergo etc. nostre recepcionis, aggregacionis et concessionis infringere etc. Si quis etc.

Datum Rome apud S. Petrum, anno etc. MCCCC LVIII, pridie idus ian., pontificatus nostri auno primo.

G. de Puteo. Gratis etc. Ier(onymus) de Iocalibus. De mandato domini nostri pape per dominum Ia. Lucen(sem).

Hernach, 14. Mai 1460, ernanute Pius II. ihn auch zum scriptor ecclesiae Nicosieusis; dieses Amt trug jährlich 100 Gulden(floreni) ein; vgl. Vatik. Archiv, Reg. Vat. 476, 176r-177r.

([1]) Pius II, *Commentarii rerum memorabilium*. Frankfurt a. O. 1614 103. Dieses Werk wurde im weseutlichen vom Papst selber verfasst, nicht von Johanu Gobellinus, wie der Titel fälschlich angibt.

misit. Das Schreiben ([1]) des Papstes Pius II. zugunsten des Moses Giblet lautet folgendermassen:

PIUS ETC. UNIVERSIS ET SINGULIS, AD QUOS PRESENTES PERVENERINT, SALUTEM ETC.

Cupientes omnes christifideles una nobiscum communi gaudio recreari de hiis, que deus omnipotens pro sua immensa misericordia concedere dignatus ⟨est⟩, significandum duximus, quo⟨d⟩, licet tempore felicis recordationis Eugenii pape IIII predecessoris nostri, generali approbante florentino concilio, populorum orientalium antistites unionem et dogmata sancte romane ecclesie suscepisse perhiberentur, tamen et machinationibus nonnullorum malignantium et reproborum homiuum ac adversante humani generis inimico decretum ipsum apud quamplures plene ac reintegre usque ad hec tempora minime observatum fuisse dinoscitur.

Permittente vero divina gratia proximis diebus dilectus filius Moyses Giblet archidiaconus antiocenus, orator et procurator venerabilium fratrum nostrorum Marci alexandrini et Iohachini antioceni ac Iohachini ierosolimitani patriarcharum orientalium cum litteris eorundem et pleno mandato suffultus pro acceptando et suscipiendo decreto predicto nomine patriarcharum prefatorum, ad nostram presentiam se contulit. Facto itaque prius per nos et venerabiles fratres nostros S. R. E. cardinales diligente examine et omnibus mature discussis, habita et comperta notitia veritatis, lectis litteris et decreto concilii florentini huiusmodi ac mandato ipsius Moysis caratheribus et ydeomate illarum partium conscriptis et per fidissimum interpretem in linguam latinam traductis, nobis in consistorio publico presentibus idem Moyses nomine dictorum patriarcharum decretum predictum laudavit et approbavit ac illud inviolabiliter servare promisit approbando id, quod in eodem decreto probatur, et reprobando, quicquid in eo reprobatur, sanctamque sedem apostolicam ([2]) omnium fidelium matrem, normam veritatis, magistram fidei humiliter recognovit et

14 anthiocenus *Ms.* (recte tamen postea). 20 S. R. E. = Sancte Romaue Ecclesie || *post* cardinales *vocabulum* prius *repetitur, probabiliter per distractionem scriptoris.* 26 *ante* servare *forte* se *omissum est.*

([1]) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 476, 163v-164v.

([2]) Cf. Couciliuin Lateraneuse IV (1215), cap. 2, apud Denzinger 433: fidem tenere, quam Romana tenet Ecclesia, quae disponente Domino cunctorum fidelium mater est et magistra.

nobis licet immeritis Christi vicario Petri successoribus reverentiam ac obedientiam debitam exhibuit. Verum quia prefatus Moyses peracto apud nos diligenter munere sibi iniuncto ad nonnullas mundi partes se conferre habeat, nos cognoscentes zelum ardentissimum ipsius Moysis erga fidem catholicam ampliandam et integritatem sue vite ac alias virtutes et merita, quibus etiam plurimorum testimonio comprobatus fuit, dignum existimantes, ut is, qui plurimis periculis et laboribus se subiecit, ut huiusmodi decretum per dictos patriarchas et eorum populos integre susceptum esset, eundem Moysem pro dei honore et nostra ac apostolice sedis reverentia quibuscumque christicultoribus summopere commendamus, exhortantes et rogantes, ut oportuna suffragia et auxilia, consilia et subventiones, prout decet catholicos viros, eidem Moysi, dum requisiti fueritis, prompto animo exhibere velitis et in hiis, que dictus Moyses de calamitatibus et tribulationibus illarum regionum, de quibus notitiam maximam habet et fidelissime, prout veritas se habet, expositurus est, sibi tanquam homini veraci et deum precipue timenti fidem indubiam adhibeatis et pro hac sancta expeditione in turchos pro viribus et facultatibus vestris occurrentes ad commune periculum repellendum excitemini et acriter insurgatis, ex qua re meritum apud deum et commendationem apud homines consequemini.

Datum Senis, anno etc. MCCCC LX, sexta kal. maii, pontificatus nostri anno secundo.

De curia. N. Lumpe.

Es sei am Schluss noch bemerkt, das der Papst dem Moses Giblet am 26. Mai 1460 100 Gulden für seine Rückreise in den Orient ausbezahlen [1] liess. Eine andere Papstspende für ihn folgte [2] am 4. Juni 1460, in Form eines Geschenkes: 100 Gulden; ein anderes Geschenk, 50 Gulden, wurde ihm am 5. Juli überreicht [3]. Ob Markus Jacobi « nacione sirus de Monte Libano », dem sowie seiner Begleitung (bis zu 4 Personen) der Papst am 13. Januar 1459 einen Geleitsbrief [4] ausstellt, mit dem Erzdiakon Moses Beziehungen hatte, steht mir nicht fest.

1 immeritos *Ms.* (correctio coepta esse videtur).

(1) Vatik. Archiv, Introitus et exitus, vol. 444, 120r.

(2) Ebenda, 121v.

(3) Vatik. Archiv, Introitus et exitus, vol. 443, 122v; hier aber und im Band 444, 126v, ist irrtümlich Anthibaren. statt Antiochen. geschrieben.

(4) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 470, 358r.

III.

Neuordnung der Kirchenprovinz Kiew.

Eine der ersten Taten des Papstes Pius II., womit er eine der letzten Anordnungen seines Vorgängers (1) Kalixt III. ins Werk setzte, war die Neuordnung der Kirchenprovinz Kiew. Neun Bistümer byzantinisch-slawischen Ritus, die im Reich des litauischen Grossfürsten und polnischen Königs Kasimir II. lagen, wurden von der alten Metropole Kiew abgetrennt und zu einer neuen Kirchenprovinz byzantinisch-slawischen Ritus vereinigt; genauer ausgedrückt, die alte Kiewer Kirchenprovinz wurde geteilt in die neue Metropole Kiew mit den neun Suffraganbistümern Bryansk, Smolensk, Polozk, Turow, Luzk, Wladimir (in Wolynien), Przemyśl, Chelm, Halitsch und in die moskowitischen Bistümer. An die Spitze dieser neuen Provinz wurde der Abt des Demetriosklosters Gregorios gestellt, der als Begleiter Isidors von Kiew am Konzil von Florenz teilgenommen hatte, während der Kardinal Isidor von Kiew im Besitz der « moskowitischen » Bistümer verbleiben sollte.

Patriarch Gregorios Mammas erteilte dem neu erwählten Metropoliten am 15. Oktober 1458 die Bischofsweihe zu Rom, und meldete dies an den König von Polen (2). Auch der Papst Pius II. forderte denselben König auf (3), dem neuen Metropoliten beizustehen und ihn gegen den Eindringling Jonas und den romgetrennten Patriarchen von Konstantinopel zu schützen, 18. Dezember 1458. Der neue Metropolit Gregorios richtete selber am 20. Dezember an König Kasimir ein Schreiben (4), in welchem er ihm Mitteilung von seiner durch Papst Pius II. und das Kardinalskollegium ihm zuteilgewordenen Erhebung auf den Metropolitenstuhl von Kiew berichtet, von

(1) Vgl. G. Hofmann S. I., *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, in *Miscellanea Giovanni Mercati, III*, in *Studi e testi*, 123 (1946) 227-229.

(2) Text, herausgegeben von Anton Prochaska in *Ateneum Wileńskie*, 1 (1923) 71-72.

(3) Text, ebenda 72-73.

(4) Text im Vatik. Archiv, Reg. Vat. 468, 156v-157v.

seiner Bischofsweihe durch den Patriarchen Gregorios Mammas, und sich und seine Metropole ihm empfiehlt, unter dem Versprechen der Ergebenheit gegen seine Majestät. Zugleich entschuldigt er sich, dass er seine Reise nach Kiew einstweilen verschiebe, weil der Papst inzwischen eine Gesandtschaft zu ihm senden werde; wenn diese Gesandten nach Rom zurückgekehrt sind, werde er seine Reise antreten.

In Briefen (1) an die Suffragane von Kiew, an das Kapitel von Kiew, an den Klerus und das Volk stellte Pius II. den Metropoliten Gregorios als ihren wahren Oberhirten vor, dem sie Gehorsam schulden.

Die Sorge des Papstes Pius II. für die Unionsarbeit im Herrschaftsgebiet des Königs Kasimir geht auch aus einem andern Papstbrief (2) hervor, in welchem auf die Bitten des genannten Königs die Errichtung von je zwei Franziskanerklöstern im Königreich Polen, im Grossherzogtum Lituauen und in den (polnischen) Teilen « Russlands » (Ukraine) bewilligt wurde.

Bringen wir nunmehr den bedeutungvollen Brief (3) des Papstes Pius II. an den neuerwählten Metropoliten von Kiew, Gregorios, vom 3. September 1458: er ist durch die Kanzleibemerkung Ia(cobus) Luc(ensis) eingeleitet.

PIUS ETC. DILECTO FILIO GREGORIO ELECTO CHIEVENSI LITUANIE ET TOTIUS RUSSIE INFERIORIS, SALUTEM ETC.

Decens reputamus et congruum, ut provisiones ecclesiarum precipue cathedralium, que de certa scientia romani pontificis processerunt, licet eius superveniente obitu litere apostolice confecte non fuerint, super illis apostolice sedis interveniente presidio plenum sortiantur effectum.

Dudum felicis recordationis Calistus papa III predecessor noster provida consideratione attendens, quod iniquitatis et perditionis filius Ionas (4)

(1) Text, ebeuda 73-74.

(2) Vgl. den Text bei A. J. TURGENEV, *Historica Russiae monumenta*. I. Petersburg 1841, 121-122.

(3) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 468, 155v-156v; die Ausgabe in *Polnoe Sobranie Russkihh Lětopis*, 6 (1853) 319-320, ist fehlerhaft.

(4) Ionas arripuit « metropoliam moscovieusen » anno 1443 eamque usque ad annum 1461 sustinuit.

de Moscovia monachus ordinis S. Basilii scismaticus ad dignitates et honores ecclesiasticos ambitiose aspirans, spiritu rebellionis assumpto, se pro archiepiscopo ruthenensi ausu sacrilego gerere et nominare, ac venerabili fratre nostro Ysidoro episcopo sabinensi et ex dispensatione apostolica archiepiscopo ruthenensi a sede sua ruthenensi eiecto (1), in archiepiscopatu predicto non vacante temeritate propria se de facto intrudere et archiepiscopatum ruthenensem predictum in anime sue periculum ac sedis apostolice vilipendium indebite detinere presumpserat, idem predecessor volens, quantum sibi ex alto permissum fuerat, animarum periculis et tante presumptioni congruis, quibus poterat, remediis obviare, de venerabilium fratrum suorum, de quorum numero tunc eramus, consilio et apostolice plenitudine potestatis ac eiusdem Ysidori archiepiscopi expresso consensu provintiam ruthenensem superiorem dumtaxat, illam videlicet, que per scismaticum, ac inferiorem, que per catholicum, scilicet carissimum in Christo filium nostrum Cazimirum Pollonie (!) illustrem regem gubernantur, in duas partes auctoritate apostolica divisit, necnon eadem ruthenensi ecclesia quoad reliqua sub regimine et gubernatione eiusdem Ysidori archiepiscopi, qui etiam partem regiminis et administrationis sue ecclesie antedicte ad effectus infrascriptos sponte cessit, remanente, in parte inferiori ruthenensi chievensem ecclesiam cum Lituanie et totius Russie inferioris partibus illis dumtaxat, in quibus secundum ritum grecorum sub obedientia archiepiscopi ruthenensis degentium vivitur et que sub dominio prefati regis Pollonie existunt, in metropolitanam cum insigniis, privilegiis et honoribus ecclesie metropolitane de iure vel consuetudine laudabili competentibus eadem auctoritate erexit eamque cum inferioribus partibus antedictis per proprium archiepiscopum regendam et gubernandam fore de ipsorum fratrum consilio statuit, decrevit ac etiam ordinavit sibique breanschicensem, smolenisquicensem, poluschicensem, turrovicensem, luschocensem, vladirimicensem, peremislicensem, culmensem et gallicensem ecclesias, quas ab eadem ruthenensi ecclesia auctorite prefata ex certa

1 Mascovia *Ms.* 29-31 nomiua episcopatuum aliquantulum corrupta sunt.

(1) Isidorus Kiovieusls iam anno 1441 Moscoviae a principe Vasili in carcerem detrusus est, a quo die 15 septembris 1441 aufugit; auuo 1443 ad curiam pontificiam advenit.

scientia dimembravit, separavit atque divisit in suffraganeas assignavit ac Ionam predictum et quemlibet alium ipsius successorem eiusdem ecclesie et partium predictarum detentorem sententialiter amovit ac ad provisionem ipsius ecclesie chievensis celerem et felicem, de qua nullus preter ipsum predecessorem ea vice se intromittere poterat, ne prolixe vacationis exponeretur incommodis, paternis et solicitis mediis intendens, post deliberationem, quam de preficiendo eidem ecclesie chievensi personam utilem et etiam fructuosam cum eisdem fratribus habuit diligentem,

demum ad te abbatem monasterii S. Demetrii constantinopolitani dicti ordinis S. Basilii in presbyteratus ordine constitutum, cui de religionis zelo, literarum scientia, vite munditia, honestate morum, spiritualium providentia et temporalium circumspectione aliisque multiplicum virtutum donis apud eum fidedigna testimonia perhibentia extiterunt, direxit oculos sue mentis, quibus omnibus debita meditatione pensatis de persona tua sibi et eisdem fratribus ob dictorum tuorum exigentiam meritorum accepta eidem chievensi ecclesie ac partibus ⟨Russie⟩ inferioris antedictis de fratrum eorundem consilio videlicet duodecimo kal. augusti pontificatus sui anno quarto auctoritate apostolica providit teque illi prefecit in archiepiscopum et pastorem, curam et administrationem ipsius ecclesie chievensis et partium predictarum tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo.

Cum itaque postmodum idem predecessor literis apostolicis super provisione huiusmodi non confectis, sicut domino placnit, rebus fuerit humanis exemptus, nos divina favente clementia ad apicem summi apostolatus assumpti volentes, quod a predecessore predicto actum extitit, plenum sortiatur effectum, ac sperantes, quod dicta chievensis Lituanie et Russie inferioris ecclesia una cum suffraganeis predictis sub tuo felici regimine, gratia tibi assistente divina, regetur utiliter et prospere dirigetur ac grata in eisdem spiritualibus et temporalibus recipiet incrementa, discretioni tue per apostolica scripta mandamus, quatenus iugum domini tuis impositum humeris prompta devotione suscipiens curam et administrationem predictas sic exercere studeas solicite, fideliter et prudenter, quod ipsa chievensis ecclesia gubernatori provido et fructuoso administratori gaudeat se commissam tuque preter eterne retributionis premium nostram et dicte sedis benedictionem et gratiam exinde uberius consequi merearis.

Datum Rome, apud S. Petrum, anno etc. MCCCC LVIII, tertio nonas sept., pontificatus nostri anno primo.

IV.

Papst Pius II. und die katholischen orientalischen Kirchenfürsten.

Schon aus dem Vorausgehenden konnte dann und wann dem Leser ersichtlich werden, dass Papst Pius II. den katholischen Kirchenfürsten der orientalischen Riten grosses Vertrauen schenkte. Hier seien einige Punkte besonders betont. Der greise Patriarch von Konstantinopel, Gregorios Mammas, der seit 1450 von Konstantinopel nach Rom sich zurückgezogen hatte und von den Päpsten Nikolaus V. und Kalixt III. mit grossem Wohlwollen unterstützt wurde, fand auch in Pius II. einen hochherzigen Gönner. Wie die Belege der Apostolischen Kammer dartun, gab ihm dieser regelmässig (1) eine monatliche Unterstützung von 100 Gulden, z. B. am 1. September 1458, am 4. Oktober, 4. November, 2. Dezember. Ein anderes Zeugnis hiefür liegt im päpstlichen Brief (2) vom 20. September 1458 vor; in diesem gab ihm Pius II. die Vollmacht, ein Testament zu machen. Nach dem Tod des Patriarchen († 1459 in Rom) schrieb über ihn der Papst in seinen Commentarii die ehrenvollen Worte (3): defuncto Gregorio patriarcha, qui anno, quo Mantuam itum est, non sine sanctitatis opinione Romae obiit.

In den obenerwähnten Streitigkeiten zwischen den Katholiken des lateinischen und griechischen Ritus Kretas übertrug Papst Pius II., wie schon oben berichtet wurde, dem Kardinal Bessarion die Ausführung seiner Anordnungen und in einem Punkte behielt er ihm sogar die Schlichtung einer Frage vor. Wer die Briefregister des Papstes durchliest, findet nicht wenige für Bessarion ausgestellte Schreiben (4).

(1) Vatik. Archiv, Introitus et exitus, vol. 440, 82r, 90v, 101r, 105v.

(2) Text im Vatik. Archiv, Reg. Vat. 468, 396r. Eine gleichlautende Vollmacht hatte ihm schon Kalixt III. am 31. Dezember 1456 gegeben; von mir veröffentlicht in den *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, *Studi e testi*, 123 (1946) 215.

(3) *Commentarii*, 300.

(4) Vatik. Archiv. Reg. Vat. 484, 47r, 203r; 486, 12r; 491, 231r.

Vgl. auch Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion*. I. Paderborn 1923. 281-294, 310-312; *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*. Paderborn 1942. 516-522.

Nur auf einige sei beispielsweise hingewiesen. Er übertrug ihm nicht wenige kirchliche Benefizien, darunter sogar das Bistum Pamplona in Spanien, er machte ihn zum Administrator des vom Schlaganfall getroffenen Kardinals von Sabina, Isidor (von Kiew). Er sandte ihn als Apostolischen Legaten nach Deutschland (1460), nach Venedig (1463). Er machte ihn zum Patriarchen von Konstantinopel (1463). Auch in seinen Commentari ([1]) erwähnt er ihn öfters.

Ebenso zeigte sich Pius II. gegen den Kardinal Isidor ([2]) von Kiew als väterlichen Gönner. Auch er überliess ihm kirchliche Benefizien ([3]), darunter das Erzbistum Korfu. Nach dem Tod des Patriarchen Gregorios Mammas ernannte Pius II. den Kardinal Isidor als seinen Nachfolger, 20. April 1459. Wenn Isidor seit 1461 weniger öffentlich hervortritt, so ist daran schuld seine damals eintretende schwere Erkrankung. In seinen Commentarii ([4]) gedenkt Pius II. Isidors von Kiew.

V.

Unterstützung der christlichen Orientalen.

Die Liebe des Papstes Pius II. beschränkte sich nicht auf die katholischen Orientalen. Ich habe schon anderswo ([5]) auf seine Beziehungen zu den griechischen Klöstern auf dem Sinai und in Patmos hingewiesen. Ein noch unveröffentlichter Ablassbrief des Papstes Pius II. für die Wohltäter des Klosters Patmos, vom 23. April 1461, findet sich im Vatikanischen Archiv ([6]). Besonders leuchtete im Zusammenhang mit dem Kreuzzugsgedanken seine Liebe zu den notleidenden Orientalen in hellstem Licht. Ich erinnere an seine Bemühungen zugunsten der christlichen von den Türken bedrohten oder

([1]) *Commentarii*, z. B. 200, 300, 360, 369.

([2]) Vgl. auch P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*. I. Paris 1896. 87-90.

([3]) Nicht wenige Einträge der Apostolischeu Kammer euthalten Hinweise auf die von Pius II. ihm gewährte finanzielle Unterstützuug, z. B. 200 Gulden am 4. November 1458 (pro sna provisione duorum mensium); Vat. Archiv, Iutroitus et exitus, vol. 400, 100v; über Korfu: Reg. Vat. 468, 25r-25v.

([4]) *Commentarii*, 299-300.

([5]) G. HOFMANN S. I., *Sinai und Rom*, in *Orientalia Christiana*, 9 (1927) 262-267; *Patmos und Rom*, in *Orientalia Christiana*, 11 (1928) 48-49.

([6]) Reg. Lat. 572, 135r-136r.

schon besetzten Gegenden des Morgenlandes, an den Kongress von Mantua (1459), an seine den entthronten orientalischen Fürsten gewährte Gastfreundschaft, dem Despoten von Morea Thomas (1) Palaiologos und seiner Familie, der Königin von Kypros Charlotta von Lusignan. Er empfahl (2) die vertriebene Fürstin von Serbien Helena der Karitas der Gläubigen, 30. April 1461, und stellte für sie einen Geleitsbrief aus. Bringen wir daraus eine Stelle: « Quoniam carissima in Christo filia Helena despotissa illustris relicta quondam bone memorie despoti Servie assiduis turchorum turbata vexacionibus impiorum crucis Christi hostium ex Bosne partibus cogitur ad tuciora fidelium loca pro sua securitate sese conferre cum familia, bonis ac rebus suis... ». Für den auf Kreta mit seiner Familie schon 6 Jahre in Armut lebenden griechischen Edelmann Alexander Asanes schrieb Pius II. am 10. Juni 1463 ein Empfehlungsschreiben (3). Grosses Vertrauen setzten die Orientalen auf den Papst; dies geht aus den verschiedenen Gesandtschaften hervor, die vom Orient an den Papst abgingen. Hierüber hat von Pastor (4) genügend berichtet.

VI.

Gesamturteil.

Pius II. hat für die kirchliche Frage der Wiedervereinigung des Ostens mit der katholischen Kirche grosses Ver-

(1) Briefe des Papstes Pius II. zugnusten des Thomas Palaiologos siud veröffentlicht in Spir. P. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. IV. Athen 1930. 249-254; Gius. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi*. Firenze 1879. 189-190; ebenda, 195-196, ein Brief des Papstes zugunsten der Charlotta vou Kypros. Ein uoch uuveröffentlichter Brief Pius II. an Thomas Palaiologos, 14. Juli 1459, im Vatik. Archiv, Reg. Vat. 471, 349r-349v.

(2) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 480, 109v; ein anderes ähnlich lautendes Schreiben, ebenda, 312v, vom 21. August 1461.

(3) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 491, 250r-250v Eiu Ablassbrief zugunsten der Wohltäter des Alexander Asanes, vom 26. September 1459, im Vatikanischen Archiv, Reg. Vat. 472, 334v. Einen griechischen Text einer Papstbulle des Pius II., deren Zeitbestimmung und lateinischer Text unbekannt sind, gab Lampros heraus in Νέος Ἑλληνομνήμων, 10 (1913) 113-115.

(4) von Pastor, *Geschichte der Päpste*. II. 224-231; D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*. I. Paris 1932. 262-263.

ständnis gehabt und hat dies auch durch Taten bekundet. Obwohl der ehemalige Enea Silvio Piccolomini ein Gegner des Konzils von Florenz war, ist er als Papst Pius II. für dasselbe mit Entschiedenheit eingetreten. Pius II. war in seiner Unionsmethode kein Bannerträger des Latinismus, sondern ein Verfechter der orientalischen Riten. Er sah die Unionsfrage nicht bloss als rein religiöses Problem an, sondern sah sie in ihrer Verflechtung mit andern, auch zeitlichen Fragen. Daher war er in seiner Unterstüzung der Orientalen nicht engherzig, sondern zeigte sich als warmen und tatkräftigen Freund der noch romgetrennten Orientalen. Leider hatten seine grossen Bemühungen um den Kreuzzug gegen die Türken zum Schutz der Christen des Morgenlandes und zur Abwehr der Gefahr vom Abendland wenig Erfolg. Man wird wohl kaum dem Papst Pius II. absprechen dürfen, dass er auch der katholischen Wissenschaft eine propädeutische Stellung zur Erwirkung der Kircheneinheit des Ostens angewiesen hat: er hat die Wissenschaft der zwei Orientalen, Bessarion und Isidor von Kiew, geschätzt, er hat tief getrauert um den tragischen Tod des auch um die Union hochverdienten Kardinals Julian Cesarini; er bewahrte einem andern grossen Unionsfreund, seinem ehemaligen väterlichen Gönner, dem seligen Nikolaus Albergati, ein dankbares Andenken; er schätzte die Gelehrsamkeit des auch in der kirchlichen Wiedervereinigung tätigen Kardinals Johann Torquemada. Dieser widmete ihm am 14. Mai 1461 seine Abhandlung (1) *Tractatus contra errores Manichaeorum*, die er gelegentlich der Bekehrung der Bosnier geschrieben hatte; der Papst hatte gerade ihm und zwei andern Kardinälen diese Angelegenheit anvertraut. Mit dem ehemaligen Dolmetsch des Konzils von Florenz, Nikolaus Sagundinus, und dem ebenfalls einst auf dem Konzil von Florenz tätigen Flavio Biondi hatte Pius II. väterlich freundliche Beziehungen. Pius II., der Gründer der Universitäten zu Nantes, Ingolstadt und Basel und hochherziger Gönner anderer Universitäten, der Freund des Humanismus, der Geschichte und Erdbeschreibung (z. B. eine Schrift Descriptio Asiae), war seiner ganzen Geistesverfassung nach zu einer grosszügigen Erfassung der orientalischen Unionsfrage vorbereitet. Der Gedanke der Kir-

(1) Herausgegeben von Dragutin KAMBER in *Croatia sacra*, 2 (1932) 38-93.

cheneinheit im Westen, der dem ringenden Enea Silvio Piccolomini so viel zu schaffen machte, bis er sich offen gegen den Konziliarismus bekannte, war doch auch mit der Frage der östlichen Kircheneinheit irgendwie verknüpft, so dass ihm die Einheit der Gesamtkirche sozusagen zum persönlichen Erlebnis wurde. Es ist fast sinnbildlich, dass der Papst zur Schlichtung der Kirchenspaltung in Böhmen auch einen Vertreter des lateinischen Orients, den Erzbischof von Kreta, Hieronymus Lando zum apostolischen Legaten aufstellte. Eine schönes Fest der Verbundenheit zwischen dem christlichen Westen und Osten war die feierliche Uebertragung des Hauptes des hl. Apostels Andreas (1) nach Rom in der Karwoche des Jahres 1462. Bei dieser feierlichen Gelegenheit sagte der Papst in seiner Rede (2), dass ihm nichts mehr am Herzen liege als die Verteidigung der christlichen Religion und des orthodoxen Glaubens. Damit haben wir auch den tiefsten Grund seiner Arbeit für den Osten angegeben.

GEORG HOFMANN S. I.

(1) Vgl. VON PASTOR, IV, 233-236.

(2) Vgl. deu lateinischeu Bericht des Bischofs vou Chinsi Alexius Cesari (1438-1462, hernach in Benevent 1462-1464), die sogenanute Andreis, herausgegebeu von Spir. LAMPROS in Νέος Ἑλληνομνήμων, 10 (1913) 109.

El "Teófanes„ de Gregorio Pálamas (*)

I.

Sinopsis e ideario del Diálogo

Hace tiempo que me había propuesto recoger en una serie de artículos, que podrían designarse con el título general de *Estudios palamíticos*, los puntos capitales de la doctrina de Gregorio Pálamas, vistos a la luz de la teología católica. Ofrecen para ello ancho campo los escritos, ya publicados, de la abundante producción bizantina en pro y en contra del palamismo, y lo mucho que aún queda por investigar sobre este asunto en los manuscritos inéditos de las Bibliotecas. Las obras mismas de Pálamas no han visto to-

(*) No encuentro que se haya tratado por los autores este pnuto concreto al estudiar a Pálamas. De sus enseñauzas sobre la gracia y la participación de Dios en el alma del justo, de que vamos a ocuparnos en estos artículos, se podrá consultar con fruto lo que sobre ello exponen, eu liueas generales, los escritores siguientes:

ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. San Petersburgo y Alejaudría 1911.

M. Jugie, A. A., *Palamas Grégoire,* en DTC XI/2 1735-1736.

S. Guichardan, A. A., *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV*e *et XV*e *siècles.* Lyon 1933.

A. M. Ammann, S. J., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Das östliche Christentum,* Cuadernos 6-7, Wurzburgo 1938.

D. Staniloae, *Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palama.* Sibiu 1938.

Vassilij, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. Das östliche Christentum,* Cuaderno 8, Wurzburgo 1939. — (Es la versión alemana, hecha por el Agustino H. Landvogt, de la Disertacióu que el mouje del Atos escribió eu ruso y publicó en *Seminarium Kondakovianum* VIII, Praga 1936, 99-151).

C. Lialine, O. S. B., *The theological Teaching of Gregory Palamas on divine simplicity. The eastern Churches Quarterly* VI/5 (1946) 266-287.

davía íntegramente la luz pública ([1]), y de otros muchos autores contemporáneos suyos y partidarios de sus ideas van apareciendo cada día, con el manejo de los códices de la antigüedad, obras nuevas, no poco interesantes.

Comencé la serie de estos artículos con un estudio histórico-doctrinal de los primeros pasos de la contienda palamítica, según la sucinta narración de David Disípato, monje tesalonicense, amigo entusiasta de Pálamas ([2]). El siguiente artículo fué para exponer algunos puntos generales acerca de la gracia divina, tal como aparecen, insinuados unos, plenamente desarrollados otros, en las principales obras del fundador del palamismo ([3]). Por cierto, que examinando en él como de pasada el tema de la deificación, expresaba mi deseo de que se llegase a un estudio detenido del Diálogo «Teófanes», donde me parece que el Tesalonicense presentó, en germen por lo menos, los fundamentos tan débiles de su concepción innovadora sobre la comunicabilidad divina. Pues bien: ese estudio lo emprendemos ahora. El examen de la doctrina y del método deductivo de Pálamas será el objeto de artículos sucesivos, puesto que el presente, como base de los demás, se limita a entresacar, como en una sinopsis, las ideas principales expuestas en el Diálogo.

Editó el «Teófanes» el Profesor de la Universidad Imperial de Moscú, Cristián Federico de Mateo, en el volumen II de sus *Lectiones Mosquenses*, Leipzig 1779, pp. 7-37. Utilizó para ello, como él mismo nos dice, el códice 70 de la Biblio.

([1]) Véase el catálogo que de ellas hace el Maurino MONTFAUCON según los cuatro códices Coislinianos, 97-100, de la Biblioteca Nacional de Paris. (MIGNE, *Patrología Griega* 150, 799-838). — MONTFAUCON incluye también (ibid., 837-844) bajo el mismo epígrafe *Argumenta Operum Palamae* los escritos del códice 101, tal vez por la afinidad que guardan con los de Pálamas y sus controversias. Son, como él mismo advierte, del patriarca palamita FILOTEO KÓKKINO.

([2]) Juntamente con el estudio, hice la edición del notable documento, corrigiendo la edición anterior de Porfirio Uspenskii, en «*Miscelánea Comillas*» I (1943) 487-525: *Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato (s. XIV)*.

([3]) Apareció con el título de *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia* en la Colección «*Studi e Testi*» 123, de la Biblioteca Apostólica Vaticana, vol. III de *Miscellanea Giovanni Mercati*, Ciudad del Vaticano 1946, pp. 65-103.

teca moscovita del Santo Sínodo, y prometió hacer el cotejo de este códice base con otros dos de la misma Biblioteca, el 324 y el 344; mas, que yo sepa, no lo llevó a término. De las *Lectiones Mosquenses* tomó el texto de esta obra para su colección griega de Patrología el abate Migne, añadiéndole una traducción en latín [1]. Deberíamos, pues, usar la edición príncipe de Leipzig, pero como el texto dado del documento es idéntico en ambas ediciones [2], me valgo de la de Migne, como más conocida y asequible para la generalidad de los lectores. A ella remiten, pues, todas las indicaciones de las diversas partes que establezco.

Porque no hizo Pálamas división alguna de su obra. Toda le salió, por decirlo así, de un plumazo. Pero aunque las ideas se entremezclan a veces y con frecuencia se repiten, entiendo que es bastante obvia la designación de cuatro como jalones de su pensamiento: 1. Una introducción, a manera de exordio, para encuadrar las ideas. 2. La exposición de una como regla de fe, que Pálamas llama de « dualidad », base de todo su ideario (*primera parte*). 3. Según ella se enjuicia todo el problema de la comunicabilidad de Dios, para dejar asentado que la divina naturaleza es absolutamente inaccesible (*segunda parte*). 4. Por fin, puesto que hay que admitir con la Escritura y los Padres alguna participación de Dios en las almas, se hace ver cómo no puede ser otra que la de una energía divina, la gracia, eterna e increada, pero no la de la esencia misma de la divinidad (*tercera parte*).

En la sinopsis del Diálogo de Pálamas, que va a continuación, he incluído entre paréntesis cuadrado los diversos epígrafes que indican estas divisiones, así como también los subtítulos antepuestos a cada uno de los 23 apartados, en que se puede cómodamente distribuir todo el escrito, por encerrar todos ellos de por sí una idea más o menos completa. A todos precede un número marginal de orden con la

(1) MG 150, 909-960. ¡Lástima que la versión latina sea tan descuidada! Poco ayuda a la exacta inteligencia del texto, por lo insegura que es, a veces nada clara, y, lo que es peor, en más de un paso de importancia completamente errónea.

(2) Solamente en MIGNE se introduce una ligera modificación, útil por cierto, que es, el incluir entre comillas las palabras textuales de las citas.

indicación exacta de la columna que ocupan en la edición de Migne y de las palabras textuales con que empiezan. Entre paréntesis cuadrado incluyo también, dentro ya del resumen del texto, alguna que otra frase aclaratoria o necesaria para indicar netamente el nexo del raciocinio.

Advierto además que, a pesar de que Pálamas hace decir a Teótimo que espera de su maestro la indicación de los pasajes citados de los Santos Padres, para que qualquiera pueda ver en las obras mismas de ellos el fundamento de su doctrina, y de prometerlo así Teófanes ([1]), en la práctica rarísima vez se atuvo a sus buenos propósitos. Con lo cual dicho queda que fué trabajo no pequeño dar con la referencia exacta de las citas. Y no de todas, como se irá viendo en las notas que se pondrán adelante.

Finalmente se da por entendido que la forma de diálogo no es otra cosa que un artificio meramente literario de Pálamas, muy a propósito para hacer resaltar con especial fuerza algunas de sus ideas por medio de estudiadas interrogaciones. Por lo demás, tanto Teófanes, que personifica al mismo Pálamas, como Teótimo, su discípulo, están plenamente convencidos de la bondad de su causa y de la verdad de la nueva doctrina, la única tradicional para ellos. Tan poseídos se muestran de la ortodoxia de su fe, que no creen ir con ellos las repetidas prohibiciones de los Sínodos de no agitar más temas tan apasionantes como éstos de la diferencia entre la esencia y las operaciones divinas. Más bien se sienten ellos con pleno derecho de salir por los fueros de la verdad ([2]).

Pero veamos ya las ideas mismas de Gregorio Pálamas.

***

([1]) Θεότ. Λέγε πρὸς Θεοῦ, Θεοφάνης, ἐφ' ἑκάστου τῶν ὑπὸ σοῦ προβαλλομένων καὶ τὸν εἰρηκότα καὶ οὗ τῶν λόγων εἶπεν, ἵνα εἴη τῷ βουλομένῳ ἐν ταῖς αὐτῶν ἐκείναις ἀναγινώσκειν ἕκαστα. — Θεοφ. Οὕτω δὴ ποιήσω... (MG 150, 920 C).

([2]) [Θεοφ.] Οὐ γὰρ ἂν ὑπολογίσαιντο [los que defienden a Barlaán] τὴν συνοδικὴν ἀπόφασιν, ἣ μὴ τοῖς γράφουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς λέγουσιν ἐπήρτηται· καὶ τούτων ἀμφοτέροις, αὐτοῖς τοῖς κινοῦσι καὶ κατηγοροῦσιν, ἀλλ' οὐχ ἡμῖν τοῖς ἀναγκαίως πρὸς ἀπολογίαν ἐρχομένοις (MG 150, 957 A).

Gregorio Pálamas, Arzobispo de Tesalónica

«TEOFANES»

Diálogo acerca de la incomunicabilidad y comunicabilidad de Dios

(MG 150, 909-960)

[INTRODUCCIÓN]

(909 A-912 D): Θεοφ. Ἐπεσκέψω κατὰ σεαυτὸν γενόμενος...

1. [*Primera insinuación del problema*]. No olvida Teótimo un anterior coloquio con Teófanes, gracias al cual salió del error en que había incurrido por la falsa doctrina de Barlaán y luego por la de Acíndino, asociado a aquel no se sabe por qué motivos. Graves ocupaciones sobrecargan de trabajo al confidente de Teófanes, mas con todo juzga que es sumamente importante detenerse en este asunto, porque en él se plantea un arriesgado problema. Afirman audazmente los adversarios por una parte que la gracia deífica, por la que los santos se hacen un espíritu con Dios, es creada, y por otra con argumentos de razón y de Escritura se esfuerzan por probar que, con ella, nos hacemos participantes de la esencia misma de Dios. Pero quisiera saber si no hay aquí una contradicción. Si participamos de la esencia divina, ¿cómo participamos de una cosa creada, [cual es, según ellos, la gracia que nos da esa participación]? Y ¿cómo un ente creado puede deificar de tal manera, que haga participante al alma de la esencia divina? — Hay contradicción ciertamente, responde Teófanes, y además semejante problema demuestra la malignidad de los que le plantean: pero le iremos discutiendo con el solo afán de salir por los fueros de la verdad.

(912 D-913 C): Θεοφ. Θεότιμε, οὐκ ἀπεικότως οἱ σφῶν λόγοι...

2. [*Posición histórica de la controversia con Barlaán*]. A una pregunta de Teótimo insinúa Teófanes que Barlaán fué de hecho el iniciador de la contienda, pero que fraudulentamente se arreglaron sus secuaces para hacer ver que los

primeros documentos escritos en este debate fueron los de Pálamas. Para la veracidad de esta revelación apela Teófanes a las Actas del Sínodo. [El de Blaquernas de 1351]. Pero, en fin, fuera Barlaán o fuera Pálamas el que comenzó las disputas, ¿no es más culpable, o mejor, el único culpable aquel que en sus escritos da muestras de impiedad, y no el que sólo comenzó la lucha?

(913 D-916 B): Θεότ. Εὖ λέγεις. Τοῦτο μὲν δὴ...

3. [*Hace falta, pues, enjuiciar la doctrina Barlaamítica*]. Bueno será en una cosa tan difícil como la presente proceder con método. Teófanes por lo tanto propondrá una norma o *canon de verdad*, con la cual se desbaraten tanto las herejías antiguas como las actuales. Y con ésto basta de exordios.

[Primera Parte]

[Normas de la fe respecto de la Divinidad]

(916 B-917 B): Θεοφ. Καὶ δὴ λέγω. Συνορᾷς...

4. [*La regla de la dualidad*]. Presupuesto que en las cosas divinas hay algo que es de por sí inteligible y creíble y algo que requiere nuestra investigación para su credibilidad (1), podemos asentar este principio, que *Dios es uno y no uno*. En la penetración de esta, que se podría llamar, « dualidad » de las cosas divinas consiste la verdadera inteligencia de la teología. Todo está en dar con la recta explicación de los dos términos que parecen contradictorios. Y adviértase que en esa « dualidad » naufragaron también casi todas las herejías, porque, de un modo o de otro, hicieron hincapié en uno solo de los términos con detrimento del otro; pero el resultado fué quedar bien manifiesta su irreligiosidad respecto de los dos.

(1) Aduce como comprobantes dos textos de la Escritura: Deut. VI, 4 y Gén. XIX, 24; el primero para uotar que hay un solo Dios, y el segundo para hacer ver que en Dios hay varias Persouas. Aquello es de por sí creible, pero esto último requiere uuestra investigacióu.

(917 BD): Θεότ. Ποίησον καὶ τοῦθ' ὃ λέγεις...

5. [*Esta regla deshace el sabelianismo*]. Por ejemplo. Sabelio no entendió bien lo de trinidad de las Personas divinas, y a todas las hizo una por la unidad de naturaleza, que veía en ellas. Él se atuvo solamente a los textos de la Escritura que propugnan la unidad de Dios ([1]); y eso que los Padres, todos a una, dijeron que Dios era uno en la esencia y trino en las personas. Esencia y persona son diversa cosa, pero ambas a dos increadas e inmensas; con lo cual salvaron la fe en la unidad y trinidad de Dios. Aplica, pues, la norma de la fe, que Dios es uno y no uno (es decir, uno y trino), y verás cómo Sabelio falla.

(917 D-920 A): [Θεοφ.] Ἄρειος δὲ καὶ αὐτός...

6. [*Y el arrianismo*]. Lo mismo podemos decir de Arrio. También él argüía con aquellos textos de Escritura ([2]) que indican que el origen de toda deidad es uno solo, pero de ahí sacaba falsamente que sólo el Padre era increado y las otras Personas criaturas. Ahora bien: con esa misma norma de fe podrás demostrar que era él el politeísta, y no los sostenedores de la divinidad de las tres Personas, toda vez que a un mismo Dios hacía a un tiempo creado e increado, cosa que no puede convenir a una sola naturaleza.

(920 AB): Θεότ. Ἄριστός γε ὁ κανών...

7. [*Y las herejías cristológicas*]. Es una regla de oro esta norma de fe, de la « dualidad ». Porque también existe, en cierto modo, tratándose de la Persona de Jesucristo. Podría formularse así: *Creemos en un solo Hijo de Dios, pero que es « como doble »: Dios y Hombre verdadero.* Si aplicas la regla, verás como las herejías de Nestorio y de Eutiques se disipan.

(920 B-924 C): Θεότ. Ἦ μὴν καὶ τὰς τοῦ Βαρλαάμ...

8. [*¿Y la de Barlaán?*] ¿Puede servir esta regla de la « dualidad » en el caso presente? Sin duda, responde Teófanes. Sólo que aquí hay que tomarla no de los datos de la Escritura, sino de los *Santos Padres*.

([1]) Cita Isa. XLI, 4 (cf. XLIV, 6; XLVIII, 12) y Juan X, 30.
([2]) Juan XIV, 28; XV, 15.

(Aduce por este orden los siguientes [1]: Basilio, Naciauceno — dos pasajes —, Macario, Metrófanes, Niseno — dos pasajes —, Atanasio, Basilio, Diouisio Areopagita — cuatro pasajes —, Basilio, Naciauceuo — dos pasajes —, Máximo, Sofronio. Luego prosigue su discurso eu este tono):

La regla es ésta: que, según los Santos Padres, la «divinidad» de Dios *en cierto modo es una y en cierto modo no una.* Con todo, la diferencia no consiste en que bajo un aspecto sea increada y bajo otro creada; pues ninguno de los Padres afirma, por ejemplo, que la benéfica providencia de Dios, o su poder divino, o la virtud contemplativa del Espíritu Santo sean algo creado.

(924 D-925 D): Θεοφ. Τί οὖν, οὐ τοῦ ἐπικρινοῦντος...

9. [*Explicación de la regla patrística de «dualidad»*]. No puede ser otra sino la que dan los mismos Santos Padres en sus escritos. Una es la «divinidad» de Dios, cuando nos referimos a su esencia, como arriba el Nacianceno [repite aquí el testimonio 15 puesto antes]. También, cuando señalamos las tres divinas Personas, como lo hizo S. Basilio [alude al testimonio 9]. O, por fin, cuando queremos indicar con el nombre

[1] 1. Basilio Magno, *Explic. Salmo XLIV*: MG 29, 400 C. — 2. Gregorio Nacianceno, *Orac. XL, 6, Del Bautismo*: MG 36, 365 A. — 3. Gregorio Nacianceno, *Epist. 1 a Cledonio*: MG 37, 181 AB. — 4. Macario el Grande: (?). — 5. Metreófanes: (?). — 6. Gregorio Niseno (uo se ve bien a qué obra suya se refiere Pálamas, pero lo mismo dice en el tratado *Que no hay tres dioses*, a Ablabio: MG 45, 121 A). — 7. Gregorio Niseno, a Ablabio, *Que no hay tres dioses*: (no a la letra) MG 45, 124 D-125 A. — 8. Atanasio, *Diál. I contra los Macedonianos*, 14 (obra espuria); MG 28, 1313 A. — 9. Basilio Magno, a Eustacio médico, *epist. CLXXXIX*, 8: MG 32, 696 AB. — 10. Seudo-Dionisio, cf. *De los Nombres div.* XI, 6: MG 3, 953 D-956 A. — 11. Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* V, 2: MG 3, 816 C. — 12. Seudo-Dionisio, *Epist. II*, a Cayo mouje: MG 3, 1068 A-1069 A. — 13. Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* V, 1: MG 3, 816 CD. — 14. Basilio Magno, *Epist. CLXXXIX*, a Eustacio (parece aludir a las primeras palabras del texto de esta carta que citó autes, y a las que le siguen al fin del escrito): MG 32, 696 BC. — 15. Gregorio Nacianceno, *Orac. XXXIX, De las santas Luces*, 11: MG 36, 345 C. — 16. Gregorio Nacianceno, *Orac. XXX* (*II Del Hijo*), 18: MG 36, 125 C-128 A. — 17. Máximo Confesor, *Capitulos teológicos, Cent. II, 1*: MG 90, 1124 D-1125 A. — 18. Sofronio de Jerusalén, *Epist. sinódica a Sergio*, patr. de Constantinopla: MG 87 C, 3156 A.

de divinidad todo lo que la esencia divina lleva consigo, como dice Atanasio ([1]).

Pero hay otras *muchas operaciones o energías* de Dios que llevan también el nombre de «divinidad», como son: la fuerza contemplativa, purificativa, de hacer milagros, de estar en todas partes y en ninguna, en una palabra, la luz aquella siempre móvil, la que en el Tabor iluminó a los predilectos entre los Apóstoles. Ellas son, repito, las varias operaciones del Espíritu Santo: la providencia, el poder, la bondad, la presciencia, la potestad de hacer milagros, de crear, de galardonar y otras semejantes, como aparece bien claro por los Santos Padres.

(Se refiere a los testimonios ya antes aducidos, pero añade de nuevo los siguientes ([2]): Basilio — dos pasajes —, Nacianceno, Damasceno).

Por lo tanto, se puede concluir con estos doctores [y he aquí otra expresión de la misma regla que estamos explicando] que la divinidad es *inteligible e ininteligible*. Lo primero, como enseña el Nacianceno ([3]), para atraernos a sí; lo segundo para movernos a admiración, viendo que las criaturas nos muestran la sabiduría, poder y energía de Dios, pero no su esencia, y, como añade S. Basilio ([4]), ni siquiera toda la fuerza creativa de la divinidad.

(925 D-928 D): Θεότ. Κάλλιστα καὶ τελεώτατα...

10. [*Aplicación de la regla al caso de Barlaán*]. Esto supuesto, ¿cómo con esta regla de la «dualidad» podremos rebatir a Barlaán y a Acíndino? [Responde Teófanes con el siguiente raciocinio]. Creyeron ellos que se nos venía encima de nuevo el arrianismo y el sabelianismo, porque decíamos *con los Padres* unas veces — y eran las más — que la divinidad

([1]) Cita Pálamas un discurso de Atanasio en la fiesta anual de la predicación del Evangelio: (?).

([2]) 1. Basilio Magno, cf., por ejemplo, el *Libro sobre el Espíritu Santo* IX, 22: MG 32, 108 C. — 2. Basilio Magno, *Epist. CCXXXIV, 1*, a Anfiloquio: MG 32, 869 A. — 3. Gregorio Nacianceno, *Orac. XLI, 3, Pentecostés*: MG 36, 432 C. — 4. Juan Damasceno, *De la Fe Ortodoxa* I, 13: MG 94, 857 B.

([3]) Gregorio Nacianceno, *Orac. XXXVIII, 7, De la teofanía*: MG 36, 317 C.

([4]) Basilio Magno: (?).

es una sola, y otras veces que no sólo la esencia es divinidad, sino también la divina energía, que, por cierto, es increada. Nos llamaron por esto *politeístas*. Ellos en cambio por un lado afirman que sólo es increada la divinidad de Dios (τὴν τοῦ Θεοῦ θεότητα), y no las demás operaciones que los Santos Padres llaman divinidades. Lo mismo que decía Arrio, para el cual sólo la Persona del Padre era increada y creadas las otras dos. Por otro lado no ponen diferencia alguna entre las operaciones divinas y la esencia, como tampoco Sabelio la ponía entre la esencia y las Personas. Ahora bien: ¿quiénes son los politeístas, ellos o nosotros?

Aplica la regla, de que vamos hablando, y verás que ellos; pues al decir que sólo la esencia divina es increada, relegan al rango de lo creado la providencia, el poder divino de ver las cosas antes de su creación, la autoridad misma de Dios y su fuerza. Es decir, hacen a Dios creado e increado al mismo tiempo. Y cuando dicen que ninguna diferencia hay entre esencia y operación, que todo es una cosa en Dios, si aplicas de nuevo la regla, verás que no puede ser; porque, entonces, *sería todo él ininteligible*. Mas, según la regla, la divinidad es comprensible e incomprensible, visible para los que el Espíritu Santo hace dignos de ello e invisible para los demás, comunicable e incomunicable. Y, claro está, ya demostramos en otro escrito que la esencia divina no puede ser vista ni participada ni entendida por criatura alguna.

(928 D-929 C): [Θεότ.] Ἀμέθεκτον οὖν σὺ τὴν οὐσίαν φῄς...

11. [*Consecuencias*]. *a*) Quede, pues, bien asentado como doctrina cierta todo lo que de esta regla se desprende, a saber:

1. La esencia de Dios es incomunicable.
2. Es comunicable su virtud y energía.
3. Esta energía comunicable de Dios es múltiple.
4. La esencia y la energía de Dios son tan diversas como las Personas de la esencia, o como es diversa la significación de los vocablos que empleamos para designarlas; y, con todo ello, inseparables.
5. No, claro está, que la energía de Dios sea una Persona divina; mas *por ella* se comunica Dios a los que de Él participan, porque repito que la esencia de Dios es incomunicable.

b) Deliran, por lo tanto, los que identifican la inmovilidad (esencia) con lo que fluye (energías), la incomunicabilidad con lo que se hace participable, la inexcrutabilidad con lo que se puede dar a conocer. Y tienen que diferenciarse la esencia y las energías, pero no pueden provenir de diversos principios, puesto que todo en Dios es increado. Si [como dicen los adversarios] la esencia fuera increada y creadas las energías, diferirían también en el origen y en la substancia. ¿Cómo no?

c) Luego [de hecho] son politeístas los que establecen tal diferencia de creado e increado entre las operaciones divinas y la esencia. Y cuando dicen que todo es uno, la gracia y la energía de Dios y su substancia, evidentemente hacen a Dios participable y comprensible; lo cual no es menor mal que el politeísmo.

[Segunda Parte]

[¿Es Dios comunicable o incomunicable?]

(929 C-932 D): Θεοφ. Ἐκεῖνο δ' ἐνταῦθα τοῦ λόγου...

12. [*Examen positivo de la cuestión*]. Vamos a tratar ya a fondo el problema, no tan sólo con rebatir al adversario. Examinemos *el hecho* de la participación de Dios en el alma, hecho que recogen tanto la Escritura ([1]) como los Padres ([2]).

Digo en primer lugar que todo esto hay que entenderlo aplicando la regla ya dicha de la « dualidad ». Los mismos Santos Padres la suponen.

(Presenta las citas siguieutes ([3]): Máximo — tres pasajes —, Atanasio — tres pasajes —, Basilio — dos pasajes —, Crisóstomo — dos pasajes —).

([1]) 2 Pedro I, 4: «... ἵνα... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ».

([2]) 1. Máximo Confesor, *Cap. teológicos, Cent. I, 42*: MG 90, 1193 D. — 2. Gregorio Niseno, *Homilía III sobre los Cantares*: MG 44, 821 BC.

([3]) 1. Máximo Confesor, *Cap. teol., Cent. I, 7:* MG 90, 1180 C. — 2. Máximo Confesor: (?) (al sentido se podría citar los *Capítulos teológicos, Cent. I, 62:* MG 90, 1204 AB). — 3. Máximo Confesor, *Libro de los pasajes difíciles, Contemplación sobre el rostro del Señor transfigurado*: MG 91, 1168 A. — 4. Atanasio: (?). — 5. Atanasio: (?). - 6. Atanasio, *Cuestiones a Antíoco,* XXVIII (de los profetas): MG 28, 616 A. — 7. Basilio Magno, *Epíst. CCXXXIV, 1,* a Anfiloquio: MG 32, 860 AB. — 8. Basilio Magno, ibid., 869 A. — 9. Juan Crisóstomo, *Hom. XXXII sobre S. Juan,* 1: MG 59, 183. — 10. Juan Crisóstomo. *Hom. XXX sobre S. Juan*, *2:* ibid. 174.

Es decir, suponen los Padres que Dios es participable e imparticipable. *Las dos cosas hay que tener como regla de fe.* Los que para defender una de ellas impugnan la otra, muéstranse insensatos e irreligiosos.

(932 D-936 D): Θεότ. Πῶς οὖν, ὦ σοφὲ Θεοφάνης...

13. [*Los textos que se nos objetan*]. Los dos términos de esa regla ¿serán verdaderos ambos, cuando parecen contradictorios? [Comunicable e incomunicable]. — No hay duda, responde Teófanes, y voy a demostrar ante todo que la divina esencia es *incomunicable*. No se me contradiga con el texto de la Escritura y con los dichos de los Padres que pusimos antes [en la sección anterior, 12]. Bien se ve para qué los traen los adversarios, nada más que para apoyar su error de que todas las cosas participan de Dios, entendiendo por Dios la divina esencia. Como si en Dios no hubiese otra cosa que la esencia, o todo lo que hay en Él no fuese increado.

a) No; esos textos que ellos creen favorables a su opinión hay que interpretarlos no como si todas las cosas participasen [en el sentido que luego diremos] de la naturaleza divina, puesto que no la participan ni siquiera todos los hombres. Solamente algunos lo logran, y eso no creamos que desde el principio de su existencia, sino cuando por fin se les concede. Porque esa participación de Dios, según S. Pedro y S. Máximo [en los textos ya dichos], es un premio que se da a los que con Cristo conforman su vida. Ahora bien: no se da como premio lo que desde el principio se posee.

b) Ni se entienda tampoco que esa comunicación de Dios a los hombres es la que se reserva principalmente para la vida futura. Podría engañarse alguno con ciertas palabras del Nacianceno ([1]). Pero no es así. Eso mismo sentían los Mesalianos, y los Padres los refutaban, diciendo que para los que están ya purificados hay *una cierta venida* (γίνεταί τις ἐπιδημία) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y que en ellos las tres Personas divinas establecen su morada, según la promesa del Evangelio ([2]).

([1]) GREGORIO NACIANCENO, *Orac. XXX* (*II Del Hijo*), 6: MG 36, 112 B.
([2]) Cf. JUAN XIV, 23.

c) Mas no se entiende que haya comunicación de la naturaleza divina. No te ofusquen, te vuelvo a decir, las palabras antes aducidas del Niseno, que serán los santos « capaces de todo lo que es Dios »; pues no es la esencia la que se participa, sino cada una de las energías divinas. Sólo que, al participarlas, se participa de *todo lo que es Dios* por la unidad inmutable de su substancia. El participar de la operación divina es ya participar de Dios enteramente, como dice S. Máximo (1).

d) Además que claramente afirman los Santos que la esencia de Dios no se comunica.

(Aduce como prueba los siguientes testimonios (2): Máximo — dos pasajes–, Atanasio — dos pasajes —, Crisóstomo).

e) Y al testimonio de los Padres añádese aún el de la razón. Repugna ciertamente el que los santos sean consortes con la divina naturaleza, porque la regla de fe [que nos sirve de guía] nos dice *sencillamente*, sin más explicaciones, que la esencia de Dios es comunicable e incomunicable, pero no que para unos sea comunicable e incomunicable para otros.

(936 D-940 A): Θεότ. Εἰ τοίνυν μήτε κατὰ μέρη...

14. [*Otra solución del problema*]. Pero, en resumidas cuentas, ¿cómo se explica esto, que sigue pareciendo paradógico? Así: la esencia divina es completamente ininteligible e inefable, es decir, no hay nombre alguno que se le pueda apropiar, sino, a lo más, diciendo que es la suma de todas las perfecciones Con todo, como es causa de cuanto existe, se la designa con los nombres de cosas particulares, mas figuradamente, no con propiedad. En cambio las energías de Dios se expresan con vocablos propios. *A veces también con el nombre de esencia*, y ésto sin figuras, como dice Dionisio (3). Algo así como acá

(1) Máximo Confesor : (?).

(2) 1. Máximo Confesor, *Cap. teol.*, *Cent. I, 7*: MG 90, 1180 C. — 2. Máximo Confesor, ibid., *Cent. I, 62* (?): MG 90, 1204 AB. — 3. Atanasio : (?). — 4. Atanasio : (?). — 5. Juan Crisóstomo, *Hom. XXX sobre S. Juan*, 2 : MG 59, 174. — (Todos estos testimonios son repeticióu de los que ya adujo más arriba ; véase la última nota del apartado 12).

(3) Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* V, 1: MG 3, 816 B.

damos el nombre de naturaleza a lo que indica la natural condición de las cosas, [aunque no sea propiamente su esencia].

(Lo confirma con dos testimonios (1): del Nacianceno y de Dionisio).

Pues bien: cuando los Padres dicen que la esencia de Dios es incomunicable, hablan propiamente de la esencia *como tal*; cuando dicen que es comunicable, se entiende que hablan de las energías de Dios, las cuales, *aunque impropiamente*, se pueden llamar esencia divina. ¡Si lo mismo hacen los filósofos profanos, que llaman esencia no sólo a lo que es el constitutivo de las cosas, sino también a las propiedades naturales de ellas!

(940 A-944 A): [Θεοφ.] Ἡμεῖς δ' ἔτι προσδιατρίψαντες...

15. [*La esencia como tal es incomunicable*]. Pero vamos a insistir aún. en cuanto se pueda, en declarar la absoluta incomunicabilidad de la esencia divina.

a) ¿No tiene cualquiera partecilla de la esencia las mismas cualidades de toda ella? Luego si participásemos de la esencia divina, *en todo o en parte*, seríamos omnipotentes. Ahora bien: sabemos por S. Pablo que ni siquiera aquellos que son enriquecidos abundantemente por el Espíritu Santo poseen todos sus dones, sino que a unos se les da uno y a otros otro (2), como lo confirma también el Crisóstomo (3). [Luego no todo lo pueden]. Luego la gracia no es la esencia divina, puesto que se da por partes. Pero de ahí no fluye la consecuencia de Barlaán y Acíndino, enemigos de la gracia, que sea ésta algo creado. Es distinta ciertamente de la esencia, pero es inseparable de ella, y quien la impugna, impugna al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, como lo da a entender el Niseno (4).

b) Si se participa la esencia divina, tendrá ésta no solamente tres Personas, sino tantas como sean los participantes.

(1) 1. Gregorio Nacianceno, *Poemas dogmáticos*, IV, 84, *Del mundo*: MG 37, 422 A — 2. Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* IV, 19: MG 3, 716 C.

(2) Cf. 1 Cor. XII, 8.

(3) Juan Crisóstomo, *Hom. XIX sobre la primera carta a los Corintios*, 3-4: MG 61, 243-246 — (No se ponen en este pasaje las palabras textuales de Pálamas, pero enteramente se suponen. Del resto, es cosa obvia). — (4) Gregorio Niseno, *Contra los Macedonianos*, 20: MG 45, 1325 CD.

No de otra suerte sino como hay tantas lámparas numéricamente distintas cuantas son las que se encienden con la llama de una cualquiera.

c) Más aún: los que así piensan confunden con Sabelio las tres divinas Personas, porque en cada uno de los que participan de la esencia divina la Santísima Trinidad queda reducida a una hipóstasis sola. ¡Pues mira qué necedad la de Acíndino! Al decir que se une con todo lo que es Dios, con su esencia y con sus energías, si entiende por *todo lo que es Dios* las tres divinas Personas, se antepone a Cristo; si una sola de ellas, se iguala con Cristo. Pero ya le refutaron de antemano S. Gregorio Nacianceno (1) y los Padres del Sínodo [alude al de Blaquernas de 1351], cuando, inspirados por Dios, enseñaron que la esencia divina es imparticipable, pero que es múltiple (en razón de su omnipotencia) la energía de Dios. Muchos por ella se unen con Dios y participan de Él de mil maneras, al decir de los Santos Padres.

(Trae como prueba dos testimonios (2): Crisóstomo y Basilio).

(944 AC): Θεοφ. Καὶ τὸ μετέχον, ὦ θαυμάσιε Θεότιμε...

16. [*La energía divina es comunicable*]. La esencia de Dios es, pues, incomunicable e indivisible. En cambio la divina energía es divisible, y es, por tanto, la que se comunica a las almas. Y claro está que se comunica no en todo, sino por partes, como lo está diciendo la palabra misma: *participar*. Que es divisible, lo demuestran los Santos Padres.

(Aduce por este orden tres testimonios (3): Crisóstomo, Máximo, Crisóstomo).

Además que si se nos comunicase la esencia divina, Dios y nosotros seríamos, por decirlo así, una sola cosa. Mas protestan los Padres.

(Cita dos (4): Basilio, Máximo).

(1) Gregorio Nacianceno, *Orac. XXX* (*II Del Hijo*), 21: MG 36, 132 B.

(2) 1. Juan Crisóstomo: (?). — 2. Basilio Magno, *Libro del Espíritu Santo* IX, 22: MG 32, 108 C.

(3) 1. Juan Crisóstomo: (?). — (Por lo demás todo el contexto está plenamente incluído en el pasaje que cita enseguida). — 2. Máximo Confesor, (tal vez, al menos en el sentido) *Cuestiones a Talasio*, LXI (con el escolio 16): MG 90, 637 D, y 644 D. — 3. Juan Crisóstomo, *Hom. XIV sobre S. Juan*, 1: MG 59, 91-92.

(4) 1. Basilio Magno, *Epist. CCXXXIV, 1*, a Anfiloquio: MG 32, 869 AB. — 2. Máximo Confesor: (?).

Luego es la divina energía la que se nos comunica.

(Todavía refuerza esta conclusión con la autoridad de los textos siguientes [1]: del Nacianceno, del Salmista — único testimonio de Escritura —, de S. Máximo).

(944 D-949 D): Θεότ. Πάνυ μὲν ὑγιῶς ἔχει...

17. [*Razón íntima del hecho de la comunicación de Dios por sus energías*]. Mas ¿no se podría decir que la esencia divina es, sí, de suyo incomprensible e incomunicable, pero que puede ser comprendida y participada *sobrenaturalmente*? De ninguna manera. No sería eso sobrenatural, sino antinatural y absolutamente imposible. Tal aberración conduce lógicamente al ateísmo, a negar la existencia de Dios. Porque de Dios, según el Niseno [2], se pueden predicar infinidad de cosas, con tal que ninguna de ellas envuelva contradicción con las demás. Pero decir de la esencia divina que es incomunicable y comunicable al mismo tiempo, es contradictorio.

a) Lo que sucede es, que los Santos Padres no sólo llaman esencia a lo que es Dios en sí, completamente inaccesible al hombre. sino también — *impropiamente*, claro está — a lo que le rodea, por donde se le puede conocer y participar, como es su *divinidad*, su *bondad*, su *sabiduría* y su *vida*, en una palabra, todo lo que designa alguna de las divinas operaciones.

(Aduce tres textos [3]: del Nacianceno, de Dionisio, de Máximo).

Por otra parte esas operaciones, como lo dice claramente Dionisio [4], son *inferiores* a la divina esencia, no ya en su constitución misma, sino en cuanto al hecho que se nos comunican a nosotros. Pero son *increadas*, como también lo dice

[1] 1. Gregorio Nacianceno, *Orac. XXXVIII, 11, De la teofanía*: MG 36, 324 A. — 2. Salmo XLIII, 4. — 3. Máximo Confesor, cf. *Opúsculos teológicos y polémicos*, a Marino: MG 91, 33 A-36 A.

[2] Gregorio Niseno: (?). — (En cuanto a la substancia lo mismo dice *Contra Eunomio* I: MG 45, 460 A-461 A).

[3] 1. Gregorio Nacianceno, *Orac. XLV, 3, De la santa Pascua*: MC 36, 625 C. — 2. Seudo-Dionisio, *De la Jerarquía celeste* IV, 1: MG 3, 177 C. — 3. Máximo Confesor, *Centuria primera de la Caridad*, 100: MG 90, 981 D-984 A.

[4] Seudo-Dionisio, cf. *De los Nombres div.* V, 2: MG 3, 816 C-817 A.

el mismo Areopagita [1] cuando las antepone en excelencia a todas las criaturas. De ellas participamos nosotros, no de otra cosa; y quede bien entendido que son inferiores a Dios, como lo repite de nuevo Dionisio [2].

b) Mas ¿a dónde va a parar este discurso? A que adviertas una cosa importante, y es que, puesto que no sólo se llama esencia a Dios, sino también a su divinidad, bondad, sabiduría, vida, etc., si alguna vez oyes a los Padres expresiones como estas: « la esencia de Dios es su bondad », o « su santidad », no vayas a creer que cada una de esas energías es la esencia divina, sino que ésta (que no tiene nombre) se nos da a conocer por sus atributos naturales. Del mismo modo hay que entender otras expresiones de los teólogos, como serían: « conocemos la bondad y sabiduría de Dios, pero no su esencia », « nos hacemos dioses, pero no con la naturaleza divina », y otras semejantes. Atiende a lo que dice S. Máximo [3], y mira cómo por una parte niega nuestra identidad de naturaleza con Dios, cuando se trata de la esencia divina, y por otra la admite, cuando se trata de sus energías y de su gracia, que están por debajo de la esencia, como vuelve a inculcar Dionisio [4].

c) Se puede ilustrar esto con un ejemplo. Nosotros somos imagen de Dios. Pues bien: la sabiduría de nuestro entendimiento ¿no es ella misma entendimiento? y ¿no se divide y se une con diversos sujetos y por ellos es participada? Más aún: algunas cosas las asimila de tal modo nuestro entendimiento, que, *según la operación*, [en el acto de entender], no son ellas diversas de él; a otras, las sensibles e irracionales, las trasforma y elabora, pero no las asimila, como incapaces que son de entendimiento. Esto, como digo, según la operación, porque *en su substancia* el entendimiento humano es indivisible, simple, sin confusión con el objeto que en él tiene

(1) Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* V, 1: MG 3, 816 B.

(2) Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* XII, 4: MG 3, 972 B.

(3) 1. Máximo Confesor, (en varios sitios): *Cap. teol., Cent. I, 42*; *Epíst. XXIV*, a Constantino, sacelario; *Epíst. XLIII*, a Juan, cubiculario (MG 90, 1193 D; 91, 609 C; 640 BC). — 2. Máximo Confesor, ibid. (en los mismos tres pasajes).

(4) Seudo-Dionisio, cf. *Epíst. II*, a Cayo monje: MG 3, 1068 A-1069 A.

parte. La diferencia [con lo que sucede en Dios] está en que nuestro entendimiento tiene un nombre y no es incomprensible para todos; pues es cierto que somos imagen de Dios, pero no acabada, porque la única imagen perfecta del Padre es el Hijo.

d) Análogamente, el Espíritu Santo es lo mismo que el Padre y tiene sus mismas energías, pero no es Él una de ellas, como nos atribuyen los adversarios; sino que, siendo en su esencia incomunicable, se comunica por sus operaciones o energías con las criaturas. *Nada con esto sufre la simplicidad divina*, como no sufre la simplicidad de nuestro entendimiento por aplicarse a diversos objetos, o porque se le designe con diversos nombres.

(Confirma ambas cosas con el Niseno)(1).

e) Según esto ¿cómo asentir a las desatinadas apreciaciones de nuestros adversarios, cuando enseñan que todo lo que rodea a Dios es criado, y que las divinas energías increadas no son algo que se considere en torno a la esencia — común, por lo tanto, a las tres divinas Personas —, sino que son únicamente el Hijo y el Espíritu Santo? Los rebatió ya el Niseno (2) y también Dionisio (3), porque el Hijo y el Espíritu Santo no son dones, o gracias, u otras energías de la divina esencia. En ella, inmanentes en la Santísima Trinidad, hay otros dones excelsos que no son el Hijo ni el Espíritu Santo, que son inferiores a ellos, pero que no son en manera alguna criaturas.

•

[TERCERA PARTE]

[DIOS SE COMUNICA AL HOMBRE POR LA GRACIA INCREADA]

(952 AC): Θεότ. Τοῦτον ἄρα τὸν τρόπον...

17. [*La comunicación de Dios se funda en la regla de la «dualidad» y se hace por medio de la gracia*]. En la Escritura divina unas veces leemos que «los Angeles ven el rostro de

(1) 1. GREGORIO NISENO, cf. *Contra Eunomio* XII (no II): MG 45, 1101 D-1105 A. — 2. GREGORIO NISENO, ibid. (no II): MG 45, 1105 C.

(2) GREGORIO NISENO, *Contra Eunomio* XII (no II): MG 45, 965 B.

(3) (Citación implícita) SEUDO-DIONISIO, *De los Nombres div.* III, 1: MG 3, 680 B.

nuestro Padre que está en los cielos » ([1]), y lo mismo se dice que acaeció a Moisés ([2]), y aun a nosotros se nos promete que le veremos cara a cara ([3]), y otras veces se afirma que es Dios completamente invisible para todos y en todo caso ([4]). Mas [si entendemos bien el misterio de la comunicación de Dios con las almas] no hay contradición entre unos textos y otros. Como nos enseñó Jesucristo mismo, « los limpios de corazón verán a Dios » ([5]). Cierto que Dios es invisible en su esencia, *pero a los que ya se han divinizado se les concede verle por la operación de su gracia.* Le ven, pues, los justos a Él mismo, no a otra cosa distinta de Él, y mucho menos creada, como tan mal opinan Barlaán y Acíndino.

Así se explica también cómo del Espíritu Santo, omnipresente, invisible e indiviso, que nunca sale de su unidad, se dice que se derrama, se envía a las almas y viene a habitar en ellas (aunque no en todas), y que éstas le ven y participan de sus gracias tan variadas. Porque lo que se da y lo que se participa no es la esencia del Espíritu Santo, sino sus operaciones que también se llaman Espíritu Santo, como dice el Crisóstomo ([6]), al modo que las obras de la creación nos muestran a Dios, pero no en su esencia, sino en su sabiduría y poder, como afirma S. Basilio ([7]).

Los adversarios, en cambio, cuando oyen que Dios o el Espíritu Santo se comunica, piensan que ésto se hace *por un don creado,* o también, que es de hecho Dios *en su esencia* el que se comunica; y a nosotros, por esa « dualidad » que venimos exponiendo, nos tachan de diteístas. Mas no advierten los infelices que en una misma Virgen y Madre fijaron su morada el Espíritu Santo y el Hijo de Dios; pero éste *personalmente,* el Espíritu Santo *sólo por su operación,* que por eso precisamente sólo el Hijo, y no el Espíritu Santo, se hizo hombre.

([1]) Mt. XVIII, 10.
([2]) Cf. Ex. XXIII, 18 y Núm. XII, 7-8.
([3]) Cf. 1 Cor. XIII, 12; 1 Juan III, 2.
([4]) Ex. XXIII, 20; Juan I, 18.
([5]) Mt. V, 8.
([6]) Juan Crisóstomo, *Hom. XXX sobre S. Juan,* 2: MG 59, 174.
([7]) Basilio Magno, *Contra Eunomio* I, 14: MG 29, 544 B; *Epist. CCXXXIV, 1,* a Anfiloquio: MG 32, 869 A.

(952 C-953 A): [Θεοφ.] Καὶ τοίνυν ὅταν λέγωμεν...

19. [*Nuestra nomenclatura*]. [Todo está en eso. Una vez bien entendidos los términos que usamos, cualquier duda se desvanece]. Cuando decimos Dios, o Espíritu Santo, o divinidad, no siempre entendemos lo mismo. Porque esas palabras se pueden referir o a la esencia divina, o a una de las tres divinas Personas, o a la energía común a todas ellas; y en este último caso, o a todas las energías y operaciones divinas, o a un número restringido de ellas, o también a una solamente.

Por ejemplo. Cuando Dionisio habla de *divinidad fontanal* o productora, por decirlo así, de divinidad, entendemos que se refiere *sólo* a la Persona del Padre (1). Y cuando, en otro sitio, habla del ser felicísimo, que por su naturaleza es divinidad y *fuente de la deificación* de los escogidos, ¿no vemos que designa con ese nombre de divinidad la esencia común de las tres divinas Personas? Pues sin duda la deificación de las almas la obra el Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo (2). Por fin ¿qué otra cosa sino divinidad llama también a la *operación deífica*, que es la gracia, cuando dice de ella que es el principio de la deificación, don deífico, supremo poder y fuente de bondad? (3). Aunque también expresamente la llama así, *divinidad*, a pesar de estar todavía por encima de ella Dios, como superior que es a todo principio.

(953 BD): Θεοφ. Κἀκεῖνο μέντοι δεῖ προσδιανοήσασθαι...

20. [*Una consecuencia: luego la gracia es increada*]. ¿Cómo va a ser una criatura la divinidad, entendida en esta tercera acepción, si, aunque no sea ni la esencia de Dios ni ninguna de las divinas Personas, es sin embargo el poder suyo, que existe en Dios antes de la creación del mundo? Además *tiene*

(1) Seudo-Dionisio, cf. *De los Nombres div.* II, 7: MG 3, 645 B. — (Aquí interrumpe Teótimo para decir, *como de paso*, que también los Latinos, con quienes parece que tienen afinidad Barlaán y Acíndino, hallan su refutación en las palabras de Dionisio. (¿Alude tal vez al «Filioque»?). Dice: «Δι' αὐτοῦ μὲν οὖν [Dionisio] καὶ τῶν Λατίνων ῥᾷον ἢ ἐκεῖνοι αἴρουσι κατασπῶμεν τὴν ὀφρύν...».

(2) Seudo-Dionisio, *De la Jerarquía eclesiástica* I, 4: MG 3, 376 B.

(3) Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* XI, 6: MG 3, 956 AB.

que ser increada y eterna, puesto que es principio y causa de la deificación de los santos, de la exaltación de ellos sobre toda la naturaleza y del endiosamiento de los mismos Angeles. Ahora bien: la causa *tiene que ser* siempre mejor que el efecto. ¿Cómo no, si aun a la misma iluminación de las almas llama Dionisio ([1]) imitación y asimilación de Dios y hábito divino, que une sobrenaturalmente al Creador con las criaturas racionales, haciéndolas felices? Mira cómo de nuevo lo confirma el mismo Dionisio ([2]), cuando con el mismo nombre de divinidad llama ambas cosas: la divina naturaleza y su operación. Nada extraño, por cierto, pues aun acá llamamos con el mismo nombre de « alma » tanto a la esencia de ésta como a sus potencias.

(953 D-956 C): Θεότ. Ταῦθ' οὕτως ἐκληπτέον καὶ ἀποδοτέον...

21. [*Varios modos de participar de Dios las criaturas*]. Todas las cosas participan de alguna de las potencias y energías divinas, como son ante todo su poder creativo y su providencia, la cual, según S. Atanasio, es una propiedad natural y esencial de la divinidad ([3]).

a) Las cosas insensibles, de la manera que una casa participa de la inteligencia del arquitecto y de la providencia del dueño, para que pueda durar.

b) Las criaturas racionales ven además (claro está que [sólo] en virtud de su poder discursivo, contemplando la creación) el poderío y la bondad de Dios, reflejados en ella.

c) Pero solamente los santos son los que *con toda propiedad* ven y participan [de estas energías de Dios], cuando, por la comunicación del Espíritu Santo, se encuentran hechos dioses. Entonces *ven*, con la virtud divina, la claridad de Dios, y la perciben, y quedan repletos de resplandor sobrenatural, que les hace aparecer indeciblemente luminosos.

Es decir, que el Espíritu Santo todo lo llena con su poder, como dice S. Basilio ([4]), pero sólo a los que son dignos

([1]) Seudo-Dionisio, cf. *De la Jerarquía celeste* XII, 3 y XIII, 3: MG 3, 203 B; 301 D-304 A.

([2]) Seudo-Dionisio, *De los Nombres div.* XI, 6: MG 3, 954 D-956 A.

([3]) Atanasio: (?).

([4]) Basilio Magno, *Libro del Espíritu Santo* IX, 22: MG 32, 108 C.

de Él se comunica. No cabe en el mundo, pero los limpios de corazón le llegan a ver. Está presente a todos, pero sólo a los que han domado sus pasiones se manifiesta. Sucede como con el rostro humano, que no se refleja sino en una superficie tersa y limpia. En una palabra, el Espíritu Santo está presente siempre y en todo lugar con su esencia divina, o si quieres, también con su energía; pero al manifestarse o comunicarse con las criaturas jamás lo hace con su esencia, sino por medio de su operación, y no a todos, sino sólo a los que ya se han purificado de sus malas pasiones.

(956 C-957 A): Θεότ. Ὄντως σφᾶς αὐτοὺς παραχρούονταί τε...

22. (Aquí interrumpe Teótimo, diciendo que los adversarios se cogen los dedos ellos mismos, edifican y destruyen con lo que dicen; pues si sostienen que a todos se comunica la esencia divina, hacen a todos participantes de algo increato; y si afirman que la gracia es creada, luego niegan que se comunique nada increado ni siquiera a los espíritus celestes. Y eso que ambas cosas están claramente expresas en las sagradas Escrituras. Responde Teófanes, entre otras cosas, que espera no durará ya mucho este lenguaje, pues nadie querrá ir contra la decisión del Sínodo ([1]) de no escribir ni hablar más de este asunto. Se entiende, dice, que tal prohibición es sólo para ellos, no para nosotros, que nos vemos obligados a defender la verdad. Después prosigue con la siguiente consideración).

(957 A-960 C): Θεότ. Ἀλλ' ἐπειδὴ σύ, Θεοφάνης...

23. [*La experiencia mística de la participación de Dios*]. Ya que hemos visto esta «dualidad» de la Escritura [y de los Padres] de tomar la palabra «esencia» en los dos sentidos, de naturaleza divina incomunicable, y de todo lo que rodea a la esencia, por donde ésta se comunica, ¿se podría

([1]) Parece referirse al de Blaquernas de 1351; pero no tiene en cuenta Pálamas que también él había sido puesto en entredicho por el Sínodo que celebró el patriarca Juan Calecas diez años antes, en junio de 1341. Sobre las vicisitudes de este Sínodo y de la firma del patriarca véase M. Jugie, art. *Palamite (Controverse)*, DTC XI/2 1781-1784, y la explicación que del Tomo Sinodal «Ἐπαινετὸς ἀληθῶς», por él subscrito, dió el mismo Juan Calecas (MG 150, 900-903). Como comprobantes de que era también contra Pálamas la decisión del Sínodo de 1341, adulterado después en su relación oficial, pueden servir otros documentos del patriarca Calecas, que van desde 1342 a 1347, por los que consta el hecho de la excomunión del innovador tesalonicense. De todo ello hace referencia circunstanciada M. Jugie, ibid., 1786-1789.

demostrar con el testimonio y experiencia de alguno de los escogidos, de alguno de los santos, que la comunicación suya con Dios es sólo con la energía divina, y que por ella ven a Dios, y no solamente por el raciocinio, subiendo a Él por las criaturas como nosotros? — Cosa difícil es, responde Teófanes, porque la operación del Espíritu Santo en su alma la retienen ellos para sí. Pero lo mismo será aducir el testimonio de los que ya murieron y nos legaron sus escritos.

(Con tres testimonios se contenta Teótimo, pero Teófanes aporta ocho, en este ordeu [1]: Damasceno, Cosme poeta, Atanasio, Máximo — tres pasajes —, Cirilo — dos pasajes —).

¿Dónde están, según esto, los que dicen que no hay nada increado fuera de Dios, entendiendo por Dios la esencia sola en contraposición a las criaturas, y no la naturaleza divina con las tres Personas y con todas las propiedades naturales de la beatísima Trinidad [que son las divinas energías]? Sería lo mismo que afirmar que el sol es fúlgido, pero tenebrosos sus rayos; o que hay muchos soles, porque se admita que los rayos están también cuajados de luz.

(Termina el Diálogo con este epifonema):

Teótimo. A muchos descontentarás con todo esto, oh Teófanes, pero no de los hombres sino de Dios te vendrá la gloria, cuando se descubra la verdad.

Teófanes. La alabanza de todo a Dios, hermano mío. Él abrió mi boca para hablar así.

***

Creemos haber expuesto con toda fidelidad posible, aun dentro de forma tan esquemática, el pensamiento íntegro de Gregorio Pálamas, tal como aparece en el *Teófanes*, uno de

[1] 1. JUAN DAMASCENO: (?). — (La idea parece encontrarse eu la *Homilía de la Transfiguración*, 2: cf. MG 96, 548 C). — 2. COSME EL HIMNÓGRAFO: (?). — (No se halla tal frase entre sus *Odas*, aunque tiene dos *de la Transfiguración*: MG 98, 492 D-497 B; 521 B-524 A). — 3. ATANASIO: (?). — 4. MÁXIMO CONFESOR: (?). — 5. MÁXIMO CONFESOR: (?). — 6. MÁXIMO CONFESOR, *Cap. teol., Cent. II, 90*: MG 90, 1168 C. — 7. CIRILO ALEJANDRINO, *Tesoro de la Sma. Trinidad*, Aserción XXII: MG 75, 453 CD. — 8. CIRILO ALEJANDRINO, ibid., Aserción XIV: MG 75, 236 BC.

los más famosos documentos del palamismo. Aun lleno de errores como está, nadie podría negar su importancia de primer orden para conocer el alcance místico-dogmático de la nueva doctrina que, con éxito insospechado, se introdujo en la enseñanza teológica oriental a partir de la mitad del siglo XIV.

En un próximo estudio trataremos de aquilatar el valor histórico y doctrinal del interesante escrito.

Roma, fiesta de N. S. Jesucristo Rey
27 Octubre 1946.

Manuel Candal, S. J.

Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient

On est loin d'avoir éclairci ce petit problème d'héortologie, de savoir où, quand, comment et par qui la fête du 15 août, commémorant la mort et l'assomption de la Vierge, a été instituée. Et nous n'avons pas la prétention de le résoudre, puisque nous sommes persuadé que les moyens pour le faire nous font défaut à présent. Nous voudrions uniquement dissiper plusieurs confusions regrettables que commettent bon nombre d'auteurs au sujet de l'Assomption de la Vierge, et qui par là embrouillent la question au lieu de l'acheminer vers sa solution. Nous grouperons nos observations autour de trois points.

1. *La fête mariale du 15 août à l'église du Kathisma.* — Le vieux lectionnaire arménien, rédigé dans un couvent de Jérusalem, indique les stations liturgiques de chacune des fêtes que la communauté hiérosolymitaine célébrait vers l'an 460 (1). La Sainte Vierge n'a qu'une seule fête; elle est énoncée en ces termes: « Le 15 août est le jour de Marie Théotocos. Au troisième mille de Bethléem on dit le ps. 132:8, Isaie 7: 10-15, Gal. 3:29-4:7, alleluia, ps. 110:1, Luc. 2:1-7 ». La date pourrait faire croire que nous avons ici l'attestation la plus ancienne de l'Assomption. En réalité, il s'agit d'une fête locale, rattachée à un endroit bien déterminé, au troisième mille de Bethléem, soit à mi-chemin entre Jérusalem et cette ville. A cet endroit s'attachent plusieurs souvenirs. Le plus ancien est celui de Rachel, s'arrêtant là pour donner le jour à Benjamin et pour y mourir, d'où le nom de *Kathisma,* arrêt, repos, donné à ce lieu. Ensuite, selon le récit du Protévan-

(1) F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum,* Oxford 1905, p. 516-527.

gile de Jacques, c'est là que la Vierge, se rendant avec son époux à Bethléem, fut prise des douleurs de l'enfantement, dut s'arrêter et s'asseoir: encore *kathisma,* repos de la Vierge. Plus tard cependant, lorsqu'on comprit l'inconvenance qu'il y a d'attribuer ces douleurs à la Mère sans tache, on substitua à ce repos précédant la naissance du Sauveur, le repos qu'aurait pris là la Vierge en s'enfuyant avec l'enfant et Joseph en Egypte (1). Nous savons que du temps du patriarche Juvénal, une matrone romaine, Ikélia, bâtit en cet endroit une église dédiée à la Vierge (2). On peut supposer avec quelque probabilité que le 15 août fut le jour de la dédicace de l'église.

A l'endroit donc du *Kathisma* aucun souvenir de la mort ou de l'assomption de la Vierge. Il faut même aller plus loin, et conclure que dans la ville de Jérusalem elle-même une fête de l'Assomption était inconnue à cette époque. Lorsque au 7e siècle celle-ci aura été introduite et se célébrera le 15 août, l'ancienne fête mariale à l'église d'Ikelia sera transférée au 13 août, laissant la place libre à la nouvelle fête (3). Il n'y a donc pas de transmutation d'une fête dans l'autre, même si les leçons scripturaires ont subi entretemps quelque changement (4). Et c'est s'exprimer d'une manière ambiguë que d'écrire en parlant des grandes fêtes mariales: « La fête du 15 août était primitivement celle de la dédicace d'un sanctuaire de la Vierge entre Jérusalem et Bethléem » (5). Il y a deux fêtes mariales qui sont restées toujours bien distinctes l'une de l'autre, et il n'y a aucune raison de croire que la date de l'ancienne fête mariale ait suggéré le choix du 15 août pour celle de l'Assomption.

(1) Pour plus de détails voir G. Klameth, *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas* (= Neutest. Abh. IV, 1), Müuster 1914, p. 60-71.

(2) H. Usener, *Der heilige Theodosios,* Leipzig 1890, p. 14; E. Schwartz, *Kyrillos Shythopolis,* (= T. u. U., Bd. 49, 2), Leipzig 1939, p. 236.

(3) K. Kekelidze, *Jerusalimskij Kanonar VII věka,* Tiflis 1912, p. 123; H. Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften...,* Gladbach, 1923, p. 29.

(4) Les analyses de K. Holl à ce sujet me semblent fort subtiles; cfr. *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche,* dans *Ges. Aufsätze zur Kirchengesch.,* t. II, p. 167, n. 5.

(5) A. Baumstark *Liturgie comparée,* Chèvetogne 1939, p. 202; *id., Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,* Paderborn 1910, p. 216 sq.

2. *La fête mariale du 15 août à l'église de Gethsémani.* — Kekelidze a édité un document géorgien précieux qu'il a appelé *Kanonarion* (¹); de fait, c'est un lectionnaire comme le document arménien que nous venons d'examiner, ou encore mieux un indicateur des leçons à lire aux différentes commémoraisons de l'année liturgique. Ce document géorgien réflète lui aussi les usages de la communauté de Jérusalem, mais à une époque postérieure à celle du lectionnaire arménien, dans la deuxième moitié du 7ᵉ siècle. Au 15 août nous lisons dans la version russe: « A Gethsémani dans l'édifice de l'empereur Marcien (l'original géorgien porte: Maurice) la mémoire de la Théotocos. Tropaire, 6ᵉ ton... ». Cette fois nous avons bien affaire à la fête de l'Assomption, en laquelle fête S. Modeste, patriarche de Jérusalem (645-646), cité plusieurs fois dans ce *Kanonarion*, a prononcé une homélie. Pas de doute non plus que l'église dont il s'agit, ne soit celle où se trouve le tombeau de la Vierge, à Gethsémani. Mais par qui fut bâtie celle-ci? De quel empereur parle le document? Il y est écrit deux fois, et au 15 août et au 22 octobre, date de la dédicace de la même église: Maurice. Kekelidze a changé intentionellement ce nom en Marcien. Pourquoi? Parce que l'archidiacre Théodose vers 530 (²) et Antoine de Plaisance vers 570 (³), pélerins de Terre Sainte, ont vu cette église de la Vierge à Gethsémani. Donc l'église existait avant le règne de l'empereur Maurice (582-602). De plus, l'église a dû exister déjà du temps de l'impératrice Pulchérie († 453), puisque celle-ci, selon l'*Histoire euthymiaque*, demanda à Juvénal de céder à la capitale de l'empire le corps de la Vierge. Tout s'explique si on admet une erreur de copiste, facile à commettre en géorgien, entre Μαυρίκιος et Μαρκιάνος, d'autant plus que Maurice est nommé parfois Μαυρικιάνος.

A ces arguments de Kekelidze tendant à prouver l'existence de l'église du temps de Juvénal, on en peut ajouter d'autres. D'abord le fait que le patriarche Elie (494-513) a commencé la construction d'une autre église dédiée à la Vierge que les contemporains appelaient déjà ἡ νέα, Sainte-Marie-la

(¹) Voir plus haut, p. 263, note 3.
(²) Geyer, *Itinera hierosolymitana*, t 38 du Corpus de Vienne, p. 142.
(³) *Ibid.*, p. 170.

Neuve ([1]). Ensuite, le retour de Juvénal dans sa ville patriarcale peu après le Concile de Chalcédoine; rejeté d'abord par les anti-chalcédoniens, le patriarche revint dans sa ville avec la force armée le 21 Tobi (en janvier) au moment où le peuple était réuni, dit le narrateur copte, dans l'église de Marie, située dans la vallée de Josaphat, c'est à dire à Gethsémani ([2]).

Pour confirmer tout cela, il y a l'heureuse découverte du P. Vincent retrouvant dans ce qui est aujourd'hui le tombeau de la Vierge, le tracé d'une église octogonale avec abside qui remonterait, selon les données de l'archéologie, au milieu du 5e siecle ([3]). Les Pères Vincent et Abel sont d'autant plus heureux de cette découverte que les documents littéraires témoignent en sa faveur. Parmi ces témoignages le plus ancien est cette demande de l'impératrice Pulchérie que nous avons citée plus haut et qui nous est connue par l'*Histoire euthymiaque;* bien volontiers donc, ils acceptent la correction proposée par Kekelidze de Maurice en Marcien, mari de Pulchérie.

En fait, cette correction ne me plaît pas; non pas que je n'admette pas l'antiquité de l'église de la Vierge à Gethsémani, mais parce qu'elle est principalement basée sur les faits allégués par l'*Histoire euthymiaque.* Or, le P. Jugie a prouvé que ce récit est doublement apocryphe: d'abord, en plus des choses étranges empruntées à l'apocryphe *Transitus Mariae,* il y ajoute cette demande encore plus étrange de Pulchérie, comme si au 5e siècle l'impératrice croyait à la présence du corps inanimé de la Vierge dans son tombeau à Jérusalem; ensuite, à ce récit on donne tout le poids de l'autorité de S. Jean Damascène, comme si le saint orateur eût réellement raconté cette histoire dans sa deuxième homélie sur la Dormition. Or, ce récit est une interpolation, faite déjà au 9e siècle, dans le texte du saint docteur ([4]).

([1]) Schwartz, *op. cit.,* p. 175, la dédicace p. 71 et 216; Goussen, *op. cit.,* la dédicace au 20 novembre du temps de Justinien qui acheva l'édifice.

([2]) *Panégyrique de Macaire.. évêque de Toû en Egypte,* faussement attribué à Dioscore; publié et traduit par Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne...* (= Mémoires des membres de la mission archéol. du Caire, t. IV), Paris 1888, p. 125.

([3]) *Jérusalem,* t. II, p. 828.

([4]) M. Jugie. *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge* (= Studi e Testi, 114), Rome 1944, p. 92-94, 159-167, et du même auteur voir *Echos*

Est-il vraiment nécéssaire de changer Maurice en Marcien? Ne pourrait-on pas admettre que l'empereur Maurice n'ait fait que rebâtir ou restaurer une église existante avant lui? De cette façon on accepterait tous les témoins historiques cités, sans devoir changer un mot à leur témoignage.

Laissant tomber le récit de l'*Histoire euthymiaque* et la correction de Kekelidze, on pourrait attribuer la première fondation de l'église à l'impératrice Eudocie. Il y a quelques légers indices en faveur de cette thèse. D'abord, le fait qu'après le Concile d'Ephèse beaucoup de grandes villes ont élevé des églises en l'honneur de la Mère de Dieu; Jérusalem n'aurait fait qui suivre cette règle générale. Ensuite, une des personnes les plus zélées à édifier des sanctuaires à Jérusalem a été Eudocie, éloignée de la cour de Constantinople. A cela s'ajoute l'affirmation de l'historien Eutychius (ca. 940): « Et Théodose l'empereur construisit à Jérusalem l'église de Djismanieh (= Gethsémani) où est le tombeau de Sainte Marie et que les Perses détruisirent (en 614)... » (1). Ce texte est cité par le P. Vincent (t. II, p. 306); mais, comme il l'entend de Théodose I et que d'autre part il admet le récit de l'*Histoire euthymiaque*, il lui impose pour cette raison injustifiée un gros changement de signification, en l'appliquant à un autre sanctuaire bâti à Gethsémani, celui de l'Oraison.

Un autre témoignage arabe, encore plus tardif il est vrai, corrobore celui d'Eutychius, s'il est indépendant de lui. Pierre ibn al-Râhib (12e s.) dit de Théodose le Grand: « c'est lui qui bâtit l'église de Gethsémani » (2). Baumstark suppose avec raison qu'à une telle distance des événements l'écrivain a attribué à Théodose le Grand ce que ses sources mettaient au compte de Théodose II, mari d'Eudocie.

Vers 450, ou même plus tôt, existait donc l'église de la Mère de Dieu. Admettons un instant, ce qui est fort discuta-

---

d'Or., t. 25 (1926), p. 385-392. Thèse admise par ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944, n. 515 f. Il est fâcheux de voir ce faux récit accepté pas les Pères Vincent et Abel, par K. Kellner dans son livre classique sur l'héortologie, et par le Bréviaire Romain au second nocturne du quatrième jour dans l'Octave de l'Assomption.

(1) *Corp. Script. Or. Chr.*, scr. arab., t. 3, p. 152.

(2) Cité par BAUMSTARK dans *Or. Christ*, t. 4 (1904), p. 381.

ble, qu'elle conservait le tombeau de la Vierge. Faut-il pour autant admettre que dès sa fondation on y fêtait l'Assomption le 15 août ? Le Lectionnaire arménien de 460, examiné plus haut, exclut cette conclusion, au moins pour ce qui est d'un culte officiel de l'Eglise de Jérusalem. La fête cependant existait probablement avant la construction ou la restauration faite par l'empereur Maurice, puisque le *Kanonarion* géorgien semble mettre un lien entre la fête du 15 août et l'église de l'empereur, le jour de la dédicace de celle-ci étant différente. Cette antériorité concorde avec l'affirmation d'un historien byzantin, il est vrai tardif et peu sûr, mais qui en ce cas pourrait bien donner une indication juste. Nicéphore Calliste (14e s.) signale un décret de l'empereur Maurice, décret par ailleurs inconnu, en vertu duquel on devait dans tout l'empire célébrer au 15 août la fête de l'Assomption ([1]).

Les deux termes extrêmes, encore très éloignés, seraient donc 460 et 600. S'il fallait préciser davantage, la prudence nous conseillerait de nous rapprocher plutôt de la dernière date que de la première. En effet, un mystère peut être connu depuis longtemps sans que pour cela s'établisse une fête liturgique qui le commémore. Voici l'exemple de deux fêtes mariales. Le mystère de l'Annonciation était connu par l'évangile de S. Luc depuis le début de l'Eglise ; S. Augustin indiquait le 25 mars comme la date à laquelle cet événement eut lieu ; et pourtant la fête ne s'introduisit que sous Justinien. Mêmes observations pour la fête de la Nativité de la Vierge : par le Protévangile de Jacques on connaissait depuis le 2e siècle les circonstances de cette naissance, les noms de Joachim et d'Anne ; à Jérusalem l'église de la Probatique, encore sans aucune relation avec la Vierge, est mentionnée pour la première fois sous Juvénal (vers 450), une deuxième fois par le biographe de Pierre l'Ibérien (vers 480) ; lorsque l'archidiacre Théodose la visite (vers 530), elle est devenue l'église de « Notre Dame Marie » ; enfin, la première mention de la fête de la Nativité se recontrerait, selon le P. Jugie, sous Justinien (entre 530-550), mais il est bien plus probable que le pre-

([1]) *Histor. eccl.*, XVIII, 28 dans Migne, *P. G.*, t. 147, c. 292.

mier à en parler est le *Chronicon Paschale* là où il raconte l'histoire d'Héraclius (614) (1).

Pour faire un pas en avant, peut-être décisif, il faudrait, à défaut de documents liturgiques grecs, examiner les lectionnaires syriaques du 5e, 6e et 7e siècles, conservés au British Museum, à Oxford et ailleurs, et les publier et traduire comme a fait F. C. Burkitt pour le lectionnaire syriaque de 411 (2).

3. *La première fête mariale.* — Nous allons voir que dès le début du 5e siècle on célébrait annuellement en Orient la « Mémoire de la Vierge ». Si on pouvait identifier cette fête avec celle de l'Assomption au 15 août (3), nos discussions tendant à mettre l'institution de cette fête à Jérusalem après 460 tomberaient. Mais qu'en est-il?

Aujourd'hui le rite byzantin célèbre au lendemain de Noël, le 26 décembre, la « Mémoire de la très sainte Théotocos ». C'est une fête concomitante de la Nativité de Notre Seigneur et elle n'a aucun rapport avec l'assomption. Une tradition constante nous permet de la retrouver dans le monde *grec* dès le début du 5e siècle: une homélie d'Atticus (4) et une de Proclus (5) à Constantinople entre 406 et 425, une de Théodote d'Ancyre (6) et une de Basile de Séleucie (7) en Asie Mineure entre 440 et 460 traitent en la « Mémoire de la Théotocos » de sa maternité et de sa virginité à l'occasion

(1) Voir aussi une étude récente sur la fête de la Présentation de la Vierge, par H. Chirat dans *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, p. 127-133, d'où on peut déduire les mêmes conclusions.

(2) *The early Syriac Lectionary System* dans *Proceeding of the British Academy*, vol. II. Le manuscrit Vat. Syr. 12 de l'an 548 ne donne, d'après l'analyse détaillée d'Assemani, aucun résultat. Dans l'Evangéliaire de Rabboula de 586 (cfr. Merk dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. 37, 1913, p. 202-214) les annotations faites par la première main indiquent un petit nombre de fêtes de saints ; parmi elles il y a la « Mémoire de la bienheureuse Dame Marie ».

(3) Cette identification est faite par O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, (= Anal. Gregor., vol. 36). Romae, 1946, p. 18-26.

(4) *Rev. Or. Chr.*, t. 29 (1933-34), p. 160 et *Muséon*, t. 46 (1933). p. 167.

(5) Migne, *P. G.*, 65, 680.

(6) *Patr. Or.*, t. 16, p. 318.

(7) Migne, *P. G.*, 85, 425.

de l'incarnation et de la naissance du Sauveur. Dans la partie grecque du patriarcat d'Antioche, Sévère, patriarche monophysite, encore après l'an 500 prononce deux fois une homélie entre l'Epiphanie et le début du Carême, traitant du même sujet (1); pour son recueil d'hymnes la même constatation s'impose (2).

C'est à cette fête mariale, la seule bien attestée pour cette époque dans le monde grec, que je rattacherais le témoignage énigmatique de Théodore de Petra dans son panégyrique sur S. Théodose. Parlant aux moines, peut-être au premier anniversaire de la mort du saint (11 janvier 529), et voulant raconter une multiplication des pains opérée par lui, il indique le jour où eut lieu le miracle, en ces termes: « Une fois au cours de l'année nous célébrons la Mémoire de la Théotocos; en ce jour... » (3). L'éditeur croit qu'il faut voir en cette Mémoire la fête de l'Assomption; beaucoup ont accepté cette identification qui est pour l'éditeur lui-même une pure hypothèse. D'autres hypothèses restent possibles: la fête concomitante de Noël, ou encore la fête annuelle célébrée dans le sanctuaire de la Vierge établi dans le couvent de S. Théodore.

Passons à la partie *araméenne* du patriarcat d'Antioche. Dans le plus vieux lectionnaire qu'on possède, celui de 411, il n'y aucune fête concomitante à Noël ou à l'Epiphanie; les seules commémoraisons de saints qui y sont indiquées, celle de S. Jean Baptiste, des SS. Pierre et Paul, des Apôtres, des Evêques, de S. Etienne, se font aux différents jours de la semaine pascale (4). La « Mémoire de la Théotocos » après Noël apparaît, pour la première fois, dans un lectionnaire daté du 5e-6e siècle; puis d'autres du 6e et du 7e la répètent (5).

Très intéressante est la notice contenue dans une des rédactions syriaques de l'apocryphe *Transitus Mariae;* elle nous est parvenue dans deux recensions. Dans la première,

(1) Homélie 14e inédite; homélie 67e dans *Patr. Or.*, t. 8, p. 349.

(2) Voir la version syriaque de Jacques d'Édesse, dans *Patr. Or.*, t. 6, p. 19.

(3) Usener, *op. cit.*, p. 38 et 144.

(4) Burkitt, *op. cit.*

(5) *Ibid.*, p. 33. A ce témoignage ajoutons celui du Codex de Rabboula (586) voir plus haut, p. 268, n. 2.

conservée dans un manuscrit du 6[e] siècle, nous lisons que, après le trépas et l'assomption de la Vierge, les Apôtres ordonnèrent de faire chaque année trois commémoraisons de la Vierge: le 6 du second Kanoun (= janvier), le 15 Ayâr (= mai) et le 13 Ab (= août); à la première on recommandera à l'intercession de la Vierge les semences, à la deuxième les semences ensemencées, à la troisième les vignes et les fruits (1). La deuxième recension, quoique conservée dans un manuscrit du 5[e] siècle, relate une pratique plus récente, puisqu'elle connaît la fête de Noël au 25 décembre. En effet, d'accord avec la première recension quant à la date de la deuxième et de la troisième commémoraison de la Vierge, elle fixe la première au 24 du premier Kanoun (= décembre (2). Or, ces trois fêtes ont survécu jusqu'à nos jours dans le rite syrien; ce sont les fêtes de Notre-Dame des Semences au 15 janvier, de Notre-Dame des Epis au 15 mai, et de Notre-Dame des Vignes au 15 août

La première commémoraison se faisait donc primitivement le 6 janvier; lorsqu'on commença à célébrer la Nativité du Sauveur séparément de son Epiphanie, la Mémoire de la Vierge l'accompagna, tandis que la fête de la Vierge, protectrice des semences, resta à l'ancienne date et fut transportée plus tard après l'octave de l'Epiphanie. Chose curieuse: en cette première Mémoire de la Vierge, les Syriens commémoraient aussi la mort (non pas l'assomption) de la Mère de Dieu. Nos textes disent clairement que le jour où elle mit le Sauveur au monde, elle quitta celui-ci; cependant, ajoutent-ils, comme il n'est pas possible de célébrer cet anniversaire le jour de Noël, les Apôtres ordonnèrent qu'il se fit deux jours plus tard, soit le 26 décembre. Voilà donc, une commémoraison du trépas ou de la dormition de la Vierge aux 5[e] et 6[e] siècles chez les Syriens, non au 15 août mais au lendemain de Noël.

(1) A. Smith Levis dans *Studia Sinaitica*, t. 11, p. 59-61.

(2) A. Wright dans *The Journal of Sacred Literature*, avril 1865, ou P. Hindo, *Fonti* de la Codification canonique Orientale, Serie II, fasc. 28: *Disciplina antiochena antica*. Siri IV: *Lieux et temps sacrés...* Rome, 1943, p. 115 sq. — Une compilation plus tardive relate le même décret pseudo-apostolique, voir E. A Wallis Budge, *The History of the Blessed Virgin Mary*, London 1899, p. 125.

La fête de Notre-Dame des Vignes, qui ne comporte aucun souvenir de l'assomption de la Vierge, se célèbre aujourd'hui non plus le 13 mais le 15 août. Ce déplacement est dû peut-être à un certain parallélisme avec d'autres fêtes mariales qui étaient fixées au 15 janvier, au 15 mai et au 15 juin.

Si maintenant nous avons en main une poésie syriaque, composée à cette époque, sur le trépas de la Vierge, et si on admet qu'elle a été récitée un jour de fête, tout naturellement on pensera que cette fête était la première des trois commémoraisons dont nous venons de parler. Or, nous avons de Jacques de Saroug (451-521 ; périodeute depuis 502, évêque depuis 518) une poésie sur la mort et la sépulture de la Vierge (1). Pour le P. Faller (2), cette poésie est inspirée par la fête du jour où elle fut prononcée, et cette fête, conclut-il, n'est autre que celle de l'Assomption au 15 août. Voici d'abord, en faveur de cette opinion un argument de critique externe : un manuscrit du 12e/13e s. qui a conservé la poésie, porte ce titre : « Eiusdem sancti domni Jacobi sermo de transitu Dei genitricis Mariae, cum de ea quaereretur in συνόδῳ, stante ipso in aede sancti domni Cyriaci martyris in urbe Nisibi feria quarta die decimo quarto mensis augusti » (3). Le P. Faller tout en n'insistant pas trop sur cet argument, retient cependant cette date du 14 août comme celle d'une espèce de préparation à la fête du lendemain. Mais c'est avant tout aux arguments de critique interne, bien plus difficiles à manier, qu'il fait appel. Dans les mots répétés plus de dix fois : « Hoc die... Hoc die... », il voit la mention d'un anniversaire liturgique. Il en est ainsi peut-être, mais non point nécessairement. Tout au contraire. Dans ce passage le poète distingue nettement le sort du corps de la Vierge et celui de son âme ; le corps est mis en terre et, en ce jour de sa sépulture il réjouit Adam et Ève, et Noé et Jacob et Moïse... et tous les morts « lesquels lèvent leur tête dans leur sépulcre » ; l'âme au contraire est accompagnée au Ciel par les

(1) Version latine de Baumstark dans *Or. Christ.*, t. 5 (1905), p. 91-99.

(2) *Op. cit.*, p. 20-22.

(3) Le 14 août tombait un mercredi les années suivantes : 474, 485, 491, 496, 502, 513, 519, 524. Jusqu'ici on ne connaît aucun synode monophysite qui aurait eu lieu dans une de ces années.

Séraphins et par les anges. En résumé: « in celsitudine angeli, in profonditate homines, in terra gloria, dum Maria Virgo ut (quilibet) defunctus sepelitur ». C'est à dire que *hoc die* désigne le jour de la vraie sépulture, et non pas celui d'un anniversaire; et dès lors, s'il y a un bout de phrase: « ut abiret in Eden, plenum beatitudinis divinae » qui pourrait à la rigueur s'entendre de l'assomption, une telle interprétation aurait néanmoins toutes les chances d'être fautive. Pour nous, il n'y a dans cette poésie aucun témoignage de l'assomption de la Vierge, mais seulement de sa mort et de sa sépulture, comme nous n'y voyons aucun rapport direct avec une fête mariale. En effet, un titre donné à la pièce au 5e siècle devait indiquer ou le 6 janvier ou le 24 ou le 26 décembre, jour auquel en Syrie, comme nous l'avons vu, on rappelait le souvenir du trépas de la Vierge; mais une telle date pour un copiste syrien du 12e siècle, voire du 10e ou du 8e, était incomprehensible, et il ne devait pas hésiter à la changer en celle du 15, du 14 ou du 16 août.

Chez les Nestoriens aussi, l'ancienne fête mariale était célébrée après Noël. L'unique témoignage connu est celui de l'auteur anonyme du 10e siècle de l'*Expositio officiorum ecclesiasticorum*, éditée et traduite par Dom Connolly [1]. L'institution de cette fête est attribuée par l'auteur au grand réformateur liturgique Išo-yabh III (vers 650). Elle a pu sans doute exister plus tôt; cependant il n'est pas nécessaire de la faire remonter avant la séparation des églises, comme le croit Holl [2], parce que les églises orientales ont fait bon nombre d'emprunts liturgiques les unes aux autres même après leur séparation. De plus, l'explication fournie par l'auteur anonyme a une saveur toute nestorienne: la Vierge n'avait d'autre tâche à remplir que celle de mettre au monde le Sauveur et de veiller à son éducation; il était donc convenable, dit-il, de faire sa commémoraison après les fêtes de la naissance et de l'enfance de Jésus. Encore aujourd'hui les dissidents célèbrent cette fête le vendredi après le dimanche qui suit Noël, les Chaldéens catholiques le 26 décembre. Dans ce rite donc, aucune référence pendant cette fête à la mort ou à l'assomption de la Vierge.

(1) *Corpus Script. Or. Chr.*, scr. syri, t. 92, p. 116 sq.
(2) *Op. cit.*, p. 166.

Il en va tout autrement chez les Coptes. Ceux-ci célèbrent à la date de l'ancienne fête, c. à. d. le 21 Tobi (= 16 janvier) la Dormition de la Mère de Dieu, et le 15 août la nouvelle fête de son Assomption. Le panégyrique de l'évêque Macaire par le pseudo-Dioscore, nous l'avons vu plus haut (1), parlait d'une réunion de fidèles à l'église de la Vierge à Gethsémani le 21 Tobi. En supposant qu'il s'agissait d'une fête mariale, l'orateur la désignait par la date compréhensible pour ses auditeurs ou lecteurs coptes. En Egypte donc, peu après l'an 451, il y avait très probablement une fête mariale après l'octave de l'Epiphanie, fête concomitante de Noël, à laquelle se rattachait, comme chez les Syriens occidentaux, le souvenir de la dormition de la Vierge.

Si les documents ne nous manquaient, nous pourrions vraisemblablement faire des constatations semblables chez les Arméniens.

Le P. Jugie a un peu embrouillé la question de cette première fête mariale : il ne distingue pas suffisamment les différents rites entre eux ; surtout, il joint à cette première fête mariale concomitante de Noël, les commémoraisons des dimanches qui précèdent Noël et rappellent les événements évangéliques (Zacharie, Annonciation, naissance de S. Jean Baptiste, Visitation) auxquels la Vierge a grandement participé ; toutefois ce cycle ne constitue pas un Avent marial et beaucoup moins encore une fête mariale. Du point de vue liturgique, il s'agit d'un cycle dominical, ce qui est fort différent d'une fête à un jour fixe de l'an. Ensuite, le développement de ce cycle dominical se constate uniquement chez les Syriens occidentaux et orientaux, tandis que la fête mariale est commune à tous les rites.

De son côté, le P. Faller commet une confusion fâcheuse en niant qu'il y eût une fête concomitante de Noël célébrant la maternité divine de la Vierge. Nous ne pouvons souscrire à cette vue synthétique, selon laquelle la même fête, signalée par la poésie de Jacques de Saroug (ca. 490), par le miracle opéré par S. Théodose (ca. 500), par le panégyrique de Théodore de Petra (ca. 520), aurait abouti au décret de l'empereur Maurice (ca. 590) (2).

(1) Voir pag. 265.
(2) *Op. cit.*, p. 26.

A l'origine de la fête de l'Assomption du 15 août il faut trouver autre chose que la première fête mariale, à laquelle seuls les Syriens occidentaux et les Coptes rattachaient le souvenir de la mort de la Vierge. Il est impossible de nous faire admettre que ce souvenir secondaire d'églises périphériques ait réussi à s'imposer au rite byzantin dans le courant du 6e siècle. Cet autre facteur il faut le chercher dans la diffusion de l'apocryphe dans le monde grec et dans la localisation précise du tombeau de la Vierge dans l'église à Gethsémani. Quant au choix de la date du 15 août, il reste un problème (1).

A. Raes S. I.

(1) L'explicatiou de Holl, *op. cit.*, p. 170 sq., relève de l'aucienue école de l'histoire des religious.

C'est au moment de donner le bou à tirer de ces pages, que nous recevons *Le Muséon*, t. 56 (1943), où Dom B. Capelle a publié uue étude très fouillée sur *La Fête de la Vierge à Jérusalem* (p. 1-33). C'est une belle trouvaille que d'avoir découvert daus l'homélie sur la Vierge de Chrysippe († 479), publiée dans la *Patr. Orient.* t. 19, le commeutaire des textes liturgiques iudiqués par le Lectionnaire arménien du 5e siècle pour la fête du 15 août au *Kathisma*. Dans les monastéres de Jérusalem on fêtait donc le 15 août une «Mémoire» très générale de la Mére de Dieu, sans lien avec l'eudroit du «Repos» de la Vierge. L'Auteur fait l'hypothèse très plausible, que cette «Mémoire», célebrée à l'église de Gethsémani où on croyait posséder le tombeau de la Vierge, aurait pris là de nouvelles précisions, la rattachant à la mort et à l'assomption de la Mère de Dieu. En ce sens je corrige volontiers ce qu'il y a de trop absolu dans ce que j'ai écris plus haut, à la page 263. Cette hypothèse u'enléve cepedant pas toute obscurité: les Coptes, probablement avant le 6e siècle, sont arrivés à mettre l'Assomption au 15 août par uu chemin tout différeut, notamment en ajoutant à la date du 18 janvier, qu'ils preuaient pour le jour du trépas de la Vierge, 206 jours de leur caleudrier. Comment expliquera-t-on cette coiucidence surprenante?

La struttura del simbolo Costantinopolitano

Non si è pronunciata ancora l'ultima parola sulle origini del simbolo detto Costantinopolitano — lo chiameremo C. — di cui è stata rilevata la somiglianza quasi perfetta con uno dei simboli citati da S. Epifanio alla fine dell'*Ancoratus* (1) e una certa affinità con quello di Gerusalemme commentato da S. Cirillo nelle sue omelie catechistiche (2). Naturalmente questi due raffronti hanno dato lo spunto a due teorie che accentuano la dipendenza del C. da ciascuno dei due simboli suddetti.

Senza negare la luce che ne è potuta derivare, crediamo che questa si farà più chiara mediante l'esame della struttura per dir così formulistica del C. È ormai accertato da tutti che la maggior parte dei simboli antichi sono un conglomerato di elementi diversi quanto all'origine e quanto alla cronologia, dove si possono distinguere diverse provenienze, ed è facile stabilire, per mezzo della critica interna, tutta una costruzione di strutture e sovrastrutture. Anche ammettendo la priorità dei criteri esterni quando si tratta di accertare la paternità di qualche simbolo, non si può non riconoscere l'importanza di questo esame interno, specie, se come nel caso del C., le testimonianze esterne non sono apodittiche.

Trascriviamo, come punto di partenza, il testo del C. (3):

(1) A. Hahn, *Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, p. 134-5.

(2) Hahn, op. cit., 132-134.

(3) Lo prendiamo dal Denzinger, *Enchiridion*... ed. 24-25, n° 86.

1. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα
2. ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων,
3. καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ
4. τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
5. φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ
6. γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,
7. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·
8. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
9. κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν,
10. καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου
11. καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
12. καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
13. καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,
14. καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·
15. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
16. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν,
17. τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,
18. τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζό μενον,
19. τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν·
20. εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν Ἐκκλησίαν,
21. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
22. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

Quella professione di fede inserita da S. Epifanio nell'*Ancoratus* (1) pochi anni prima del Concilio di Costantinopoli, è identica al C. salvo l'eccezione che dopo il v. 4 aggiunge « id est ex substantia Patris » e dopo il v. 7 « quae in caelo et in terra ». Notiamo: questi due incisi sono del Niceno.

Il problema si sposta indietro e ci viene da chiedere quali siano gli elementi contenuti nel simbolo di Epifanio. Esaminiamo anzitutto i suoi rapporti interni col simbolo di Nicea. Trascriviamone il testo adoperando la falsariga del C. affinchè si renda possibile il confronto col C. e quindi anche colla formula di Epifanio.

(1) Holl I, 146-47.

Niceno ([1]).

1. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα
2. [...] πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν,
3. καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ [...]
4. γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς (μονογενῆ) [...] (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός),
5. (Θεὸν ἐκ Θεοῦ), φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
6. γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,
7. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ),
8. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
9. κατελθόντα [...]
10. καὶ σαρκωθέντα [...]
11. ἐνανθρωπήσαντα [...]
12. παθόντα [...] καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [..]
13. ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, [...]
14. [...] ἐρχόμενον [...] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
15. [...]
16. καὶ εἰς Ἅγιον Πνεῦμα [...]

Mancano tutti gli altri versetti fino alla fine.

Osserviamo che nel C. c'è quasi tutto il Niceno. Vi manca quello che abbiamo incluso fra parentesi curve e cioè « hoc est de substantia Patris », « quae in caelo et in terra », incisi che non difettano nel simbolo di Epifanio, e il « Deum de Deo » che manca in tutti e due. L'« unigenitum » è piuttosto spostato; mentre il Niceno lo registra nel v. 4, il C. lo enuncia alla fine del v. 3. L'omissione del « Deum de Deo », quando poi viene « Deum verum de Deo vero » che ne è una ripetizione migliorata, è facile a capire. Pure si può parlare in qualche modo di spostamento del « caeli et terrae » se si nota che mentre il C. confessa il Padre « *caeli et terrae* .... factorem » (v. 2), il Niceno, che allora tace, ricorda il Figlio (v. 7) strumento nella creazione delle cose che stanno « *in caelo et in terra* ».

Non si è messa in rilievo la parte che il « Simbolo Apostolico » o Romano ha avuto nel C. Vogliamo farne il confronto

([1]) Cfr. *Textus symboli nicaeni, Orient. Chr. Per.* 2 (1936) 342-3.

prendendo la recensione trascritta da Marcello di Ancira verso la metà del s. IV. Adottiamo la falsariga anteriore (1).

Simbolo Romano.

1. Πιστεύω εἰς [...] Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα
2. [...]
3. καὶ εἰς [...] Χριστὸν Ἰησοῦν, Υἱὸν αὐτοῦ (C. τοῦ Θεοῦ) τὸν μονογενῆ Κύριον ἡμῶν
4-9. [...]
10. τὸν γεννηθέντα (C. σαρκωθέντα) ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου
11. [...] τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα,
12. [...] καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρα ἀναστάντα (ἐκ νεκρῶν) [...]
13. ἀναβάντα (C. ἀνελθόντα) εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός,
14. ὅθεν (C. πάλιν) ἔρχεται [...] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
15. [...]
16. καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον
17-19. [...]
20. [...] ἁγίαν ἐκκλησίαν
21. [...] ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
22. [...] σαρκὸς (C. νεκρῶν) ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον (C. τοῦ μέλλοντος αἰῶνος)

Basta leggere questo testo per convincersi che il « Simbolo Apostolico » della recensione di Marcello di Ancira, si ritrova quasi del tutto e quasi intatto nel C. Vi manca soltanto il biblico « a mortuis » nel v. 12, il quale è caratteristico nelle recensioni del Romano. Vi sono poi poche ed insignificanti varianti. Si capisce quella del v. 3. Nel v. 10 il C. ha preferito il termine del Niceno « σαρκωθεὶς » anzichè il biblico « factus » del romano. La variante del v. 14, che non ha nessun appoggio nella S. Scrittura, non è tanto importante. Quelle del v. 22 sono da ambo le parti espressioni bibliche e non mutano per niente il senso.

In altre parole: il « Simbolo Apostolico » è un affluente del C. nel quale è sboccato quasi del tutto. Notevole è, a

(1) Citato da S. Epifanio *adv. haer.* 3, 1, 3 PG 42, 385-338; Holl III, p. 258.

questo riguardo, l'intreccio che risulta nel C. dalla fusione del Niceno col Romano nei versetti 8-14 che abbracciano il ciclo cristologico della Redenzione. Sarà utile trascrivere di nuovo il C. nella sua versione latina con una disposizione tipografica che permetta riconoscere insieme, gli elementi del Niceno — in lettere maiuscole — e quelli del « Simbolo Apostolico » — sottolineati — mentre quelli estranei vengono stampati in lettere minuscole, non sottolineati.

1. CREDIMUS IN UNUM DEUM PATREM OMNIPOTENTEM
2. FACTOREM coeli et terrae VISIBILIUM OMNIUM ET INVISIBILIUM
3. ET IN UNUM DOMINUM NOSTRUM IESUM CHRISTUM FILIUM DEI unigenitum
4. ET EX PATRE NATUM ante omnia saecula
5. LUMEN DE LUMINE, DEUM VERUM DE DEO VERO
6. GENITUM NON FACTUM, CONSUBSTANTIALEM PATRI,
7. PER QUEM OMNIA FACTA SUNT
8. QUI PROPTER NOS HOMINES ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM
9. DESCENDIT de coelis
10. ET INCARNATUS EST de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
11. ET HOMO FACTUS EST. Crucifixus PRO NOBIS sub Pontio Pilato
12. PASSUS et sepultus est. ET RESURREXIT TERTIA DIE secundum Scripturas
13. ET ASCENDIT IN COELOS, sedet ad dexteram Patris
14. ET iterum VENTURUS EST cum gloria IUDICARE VIVOS ET MORTUOS,
15. Cuius regni non erit finis.
16. ET IN SPIRITUM SANCTUM Dominum et vivificantem,
17. Qui ex Patre procedit,
18. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur,
19. Qui locutus est per prophetas.

20. In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam
21. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum,
22. Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.

L'incorporazione dell'occidentale « Simbolo Apostolico » nel C. che ha come base il Niceno degli Orientali, è una felice e simbolica unione della fede dell'Oriente e dell'Occidente in un'unica formula, comune, anche nella liturgia, a Orientali ed Occidentali. Questa combinazione poi è stata fatta appositamente dagli autori del C. o del Simbolo di Epifanio? È probabile, data la completezza della fusione quasi perfetta. Bisogna però aggiungere che dal principio del secolo IV si osservano infiltrazioni parziali del « Simbolo Apostolico » in professioni di fede orientali.

È il caso anzitutto del simbolo di Gerusalemme, anche molto affine al C. Per capire meglio ciò che stiamo dicendo, occorre notare come le caratteristiche del simbolo Romano si riscontrano specialmente nel ciclo cristologico della Redenzione. Mentre il tipo che possiamo chiamare orientale, rappresentato da S. Ireneo, dal simbolo di Cesarea trasmesso da Eusebio e dal Niceno, enunciano i misteri della Redenzione sotto il punto di vista *teologico* e antidoceta — « incarnatus » « homo factus » « passus » — il tipo romano lo fa piuttosto con stile *storico* senza trascurare i particolari di « ex Maria Virgine » « sub Pontio Pilato ». e preferendo osservare il fatto esterno e immediato, « factum ex Maria » « crucifixus » « sepultus ».

Ciò premesso, stabiliamo l'affinità del simbolo di Gerusalemme con il C. adoperando lo stesso accorgimento tipografico.

Gerosolimitano ([1]).

1. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα
2. ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων
3. καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ,
4. τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα [...]

([1]) Estratto dalle Omelie di S. Cirillo, cfr. PG. 33, 533.

5. [...] Θεὸν ἀληθινὸν [...] (πρὸ πάντων αἰώνων),
6. [...]
7. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
8. [...]
9. [...]
10. ἐν σαρκὶ παραγενόμενον (C. σαρκωθέντα) [...]
11. καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα [...]
12. [. .] καὶ ταφέντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [...]
13. καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθίζαντα ἐξ δεξιῶν τοῦ Πατρός,
14. καὶ [...] ἐρχόμενον ἐν δοξῇ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
15. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος,
16. καὶ εἰς (ἓν) Ἅγιον Πνεῦμα (τὸν Παρακλητόν) [...]
17. [...]
18. [...]
19. τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις,
20. καὶ εἰς τὸ ἓν βάπτισμα (μετανοίας) εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
21. καὶ εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν [...] ἐκκλησίαν,
22. καὶ [...] εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον (C. τοῦ μέλλοντος αἰῶνος).

Dall'esame del C. comparato col Gerosolimitano, emerge il fatto che alcuni elementi del C. mancanti sia nel Niceno che nel Romano, vengono registrati invece nel simbolo spiegato da S. Cirillo e che nella metà del s. IV era la professione battesimale di fede a Gerusalemme. Questi elementi sono: « caeli et terrae » del v. 2, che però non manca nel simbolo di Epifanio; « ante omnia saecula », che mentre nel C. corrisponde al v. 4, nel Gerosolimitano va nel v. 5; « cum gloria » del v. 14; il v. 15 « cuius regni non erit finis »; il v. 22 « qui locutus est per prophetas »; « unam sanctam » del v. 20; « unum baptisma » del 21. Non credo che queste coincidenze fra ambedue i simboli siano sufficiente ragione per provare che nella composizione del C. o del simbolo di Epifanio, quello di Gerusalemme sia stato l'ispiratore principale. Anzi mi pare che si possa perfino affermare che un uso del Gerosolimitano da parte dell'autore del C. sia sì, molto probabile, ma non del tutto certo. E questo, in base a due osservazioni: 1ª) che vi è notevole discrepanza fra il ciclo cristologico di entrambi i simboli, poichè quello di Gerusalemme ha meno subìto l'in-

filtrazione del Romano (mancano « ex Maria Virgine » « sub Pontio Pilato »). 2°) Gli elementi comuni al C. e al simbolo di Gerusalemme si trovano anche in documenti anteriori dai quali hanno potuto passare al C.

Ecco la prova di quest'ultima asserzione. L'« ante omnia saecula » si legge nel simbolo di Cesarea riportato da Eusebio e che serviva come professione battesimale in quella chiesa ai principî del s. IV [1]: così anche nel simbolo battesimale di Cappadocia citato nel 364 da Aussenzio di Milano [2], nell'ultima formula presentata da Arrio [3], e nelle quattro professioni di fede del conciliabolo di Antiochia del 341 [4]. Per ciò che riguarda il « cum gloria », lo troviamo ancora una volta nel simbolo di Cesarea di Palestina [5] e in quello di Laodicea [6], attestato da Apollinare. L'aggiunta più significativa per affermare la dipendenza del C. o di Epifanio dal Gerosolimitano è senza dubbio il « cuius regni non erit finis », espressione detta dall'Arcangelo alla Madonna [7]. Infatti questo è il primo simbolo che la contiene dopo un'altra espressione molto somigliante della formula del sinodo di Filippopoli nel 343 [8]: e, se si pensa che quelle parole puntano, come è generalmente ammesso, contro l'errore opposto di Marcello di Ancira, non è strano che non si trovino nelle professioni anteriori. Che poi il C. e il simbolo di Epifanio abbiano preso l'espressione biblica immediatamente dal Gerosolimitano, ha senza dubbio una grande probabilità senza però diventare certezza. Anche il v. 19 « qui locutus est per prophetas » è comune al C. e al Gerosolimitano e invece manca, sia nel Niceno che nel Romano. Tuttavia l'espressione ha tutto un indirizzo antimarcionita che sa di secoli anteriori. Già Ireneo osserva che « coloro che non ammettono lo Spirito Santo disprezzano la profezia » [9]. Quando poi fa appello alla « fede »

(1) HAHN, op. cit. 132.
(2) Ib., 149.
(3) Ib., 257.
(4) Ib., 183-188.
(5) Ib., 132.
(6) Ib., 144.
(7) Lc. 1, 33.
(8) HAHN, 191.
(9) *Dem. Evang.* 100, *Patr. Or.* XII, 800.

diffusa per tutto il mondo, ha la formula « et in Spiritum Sanctum qui per prophetas praedicavit.. » (1). I marcioniti pretendevano invece che lo Spirito che ispirò i Profeti del Vecchio Testamento fosse un altro e non quello che intervenne nel Nuovo (2). Giustino chiama lo Spirito « Spirito profetico » (3), e riferisce che il catecumeno viene battezzato nel nome anche « dello Spirito Santo qui praedixit per prophetas » tutto quello che avrebbe sofferto il Signore (4). Anche Origene osserva che fu lo stesso Spirito a ispirare i Profeti e gli Apostoli (5). Però l'espressione stessa non ricorre nelle opere del Maestro alessandrino nè in quelle degli autori posteriori fino al Gerosolimitano. Senonchè, v'è sempre una certa ombra di dubbio, e questa volta per il silenzio dei migliori manoscritti delle catechesi di S. Cirillo, confermato anche in qualche modo dall'uso dell'autore nelle catechesi XVI, 4; XVII, 3; IV, 16. L'epiteto « unam » attribuito alla Chiesa, era di uso ad Alessandria nei primi decenni del s. IV, come ne fanno fede S. Alessandro (6) e Arrio (7). L'appellativo poi di « sanctam » lo troviamo nella 4a formula del sinodo antiocheno del 341 (8). Sia pure notato che negli anatematismi fin dal sinodo di Filippopoli (343) si fa classica l'espressione « anatematizza la *santa* e cattolica Chiesa ». Un testimonio molto prezioso sull'antichità della formula ci viene fornita dal papiro di Dêr-Balyzeh (sec. III), secondo il quale il neofito confessa la fede nella « ... santa cattolica Chiesa » (9). Lo stesso uso battesimale viene registrato per Roma dalle Costituzioni di S. Ippolito dove il nuovo cristiano confessa di credere « baptismum unum, in sancta Ecclesia catholica apostolica » (10). Finalmente l'« unum baptisma », oltre che nelle Costituzioni or ora citate, lo troviamo in qualche modo nel simbolo menzionato da Afra-

(1) *Adv. haer.* 1, 2; W. Harvey I, 90-94; *Dem. Evang.* 6 P. O. XII, 759.

(2) Cfr. Ib. 4, 57, 1 Harvey II, 276.

(3) *Apol.* I, 13 E. Goodspeed 34.

(4) Ib. I, 61 Goodspeed 71.

(5) Cfr. *de Principiis* 1, 4 PG 11, 118 Koetschau, 148; ib., 2, 7, 1, PG. 216 Koetschau, 11 in ep. ad Rom. 6, 7; PG. 14, 1076; ad Tit. PG. 14, 1305.

(6) Hahn, op. cit. 20.

(7) Ultima professioue cfr. ib. 257.

(8) Cfr. ib. 188.

(9) *Patr. Or.* 18, 427-28.

(10) XVI, 13-14 Funk II, 110.

hate nella sua prima Omelia quando scrive: « Che l'uomo creda nella resurrezione dei morti e che anche creda nel sacramento del battesimo » ([1]). Del resto il C. non trascrive esattamente il « in unum baptismum poenitentiae » del Gerosolimitano ma dice semplicemente « in unum baptismum ».

Notiamo: il κατὰ τὰς γραφὰς del C. appare per la prima volta nel simbolo di S. Epifanio.

Riassumendo i risultati finora ottenuti, si ha che mentre è molto probabile l'uso del Gerosolimitano da parte del C. per l'inclusione di alcuni elementi, non si può dire che il C. sia stato elaborato sulla falsariga del Gerosolimitano benchè oggettivamente anche esso si ritrovi quasi del tutto nel C. Consta invece che il C. si compone del Niceno e del Romano, quasi integramente presenti. Ora questo è un fatto nuovo nella storia del simbolismo; poichè se anche prima le professioni di fede sono state composte un po' a modo di mosaico con diversi elementi, simbolici o meno, delle epoche precedenti, nessun simbolo fino al C. aveva incorporato in sè *simboli intieri*.

Oltre poi a questi tre elementi principali, il C. rivela un altro nucleo tutto proprio, i vv. 16-18, il quale sviluppa la dottrina sullo Spirito Santo. Si capisce che queste espressioni sono una risposta agli errori dei macedoniani e pneumatomachi e che quindi sono state composte fra il 350 e il 374, data del simbolo di Epifanio che le contiene. E così il C. nella sua struttura offre i seguenti elementi: Niceno + « Simbolo Apostolico » + alcuni incisi presi probabilmente dal Gerosolimitano + incisi nuovi sullo Spirito Santo.

A considerare soltanto la struttura interna del C. e a voler tirarne qualche conseguenza per ciò che riguarda il tempo e il luogo della composizione del simbolo, ecco quello che ci sembra legittimo dedurre. Il C. è anteriore al Concilio di Efeso: infatti esso non riflette minimamente la disputa nestoriana. D'altra parte trattandosi di una professione « ortodossa » e trovandosi in essa l'espressione « de Maria Virgine », sarebbe stato aggiunto il « Mater Dei » se il C. fosse stato composto nel clima infuocato posteriore al sinodo di Efeso. Un altro limite *ante quem* sarebbe difficile stabilirlo dal solo

([1]) I, 19 *Patr. Syr.* I, 44.

esame della struttura. Il termine *post quem* sono i principî della lotta pneumatologica e quindi gli anni fra il 350 e il 360; anzi sembra che la compiutezza degli incisi intorno allo Spirito Santo, che sono appunto l'indice di questa cronologia, induca a supporre che il C. non è stato scritto proprio nei primi anni della disputa, ma quando questa era ormai un po' inoltrata. Secondo questi dati dei criteri interni, nulla osta per la paternità di Epifanio come autore del suo simbolo, praticamente identico al C. Epifanio, secondo la propria testimonianza, scrisse il suo *Ancoratus*, dove si trova il simbolo in questione, nel 374 (1). Per quello che riguarda il luogo, si vede subito che il C. è stato elaborato nell'Oriente, come si deduce anche dal fatto che alla base del nuovo simbolo sta il Niceno. All'Oriente alludono anche sia il versetto 15 contro i Marcelliani, sia specialmente il *novum* dei versetti riguardanti lo Spirito Santo, la disputa intorno alla terza Persona essendo stata esclusiva dell'Oriente in quel periodo. Sarebbe difficile però voler chiarire dalla sola ricerca della struttura, l'origine topografica del C. dentro l'Oriente. Come tutti i simboli, anche il C. ha una certa eterogeneità nella sua struttura e raccoglie elementi di diversa provenienza. La stessa allusione polemica contro Marcello di Ancira non basta per determinare una regione, poichè la controversia in questione si è diffusa un pò dovunque nell'Oriente.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

(1) Cfr. cap. 60 e 120. Così viene generalmente accettato: p. es. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altk. Liter.* III, Freiburg i. Br. 1923, p. 296.

Le Métérikon de l'abbé Isaïe

Entre le temps de Nicétas Stéthatos et les débuts du néo-hésychasme au quatorzième siècle, la spiritualité byzantine ne semble pas avoir produit beaucoup d'écrits bien remarquables. Du moins ne connaissons-nous que peu d'auteurs ascétiques. Raison de plus pour leur accorder notre attention. L'un d'eux s'appelle Isaïe. Il a été longtemps totalement inconnu aux historiens de la littérature, parce que son nom leur a fait supposer qu'il s'agissait, dans les manuscrits, d'un abbé Isaïe plus ancien, soit un Scétiote du quatrième siecle soit un monophysite du cinquième. Il faut distinguer de ces antiques personnages un Isaïe beaucoup plus récent, père spirituel d'une moniale Théodora qui semble être la propre fille du basileus Isaac II Ange. Nous sommes donc à la fin du douzième siècle ou au commencement du treizième ([1]). Les écrits de cet Isaïe, en plus de leur intérêt philologique, pourraient apporter un peu de lumière sur la période de transition entre l'école de Syméon le nouveau Théologien et le palamisme.

Faute de posséder le texte grec, nous recourrons à la traduction russe, faite par l'évêque Théophane ([2]), publié d'abord dans les *Lectures Dominicales* Воскресное Чтеніе (1853-1859), puis en volume par les soins du monastère athonien russe de Saint Pantéléimon, Moscou 1891 ; une seconde

([1]) Je tiens ce renseiguement de Sœur Lucia Fabri qui a pu étudier le texte grec d'Isaïe dans le codex Xénophou 34. Cfr. LAMBROS, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge 1895, vol. I. p. 64.

([2]) Théophane (Georgij Govorov), né eu 1815, évêque de Tambov en 1859, puis de Vladimir, se retira en 1866 dans le monastére de Vyša où il finit par se faire totalement reclus, et mourut saintement en janvier 1894.

fois, avec addition de ce qui manquait précédemment, en 1898, enfin en 1908. C'est de cette dernière édition (270 pages) que nous nous servons. Elle est d'ailleurs identique aux deux précédentes jusqu'à la page 197.

Que vaut la traduction de Théophane? Nous ne lui demanderons pas de nous livrer les finesses de pensée que pouvait contenir l'original. Mais dans les limites qui s'imposent à l'égard de tout interprète, nous aurons confiance en lui. Il aura suivi l'exemple des anciens traducteurs russes pour qui traduire voulait dire transposer le plus littéralement, décalquer le plus exactement possible d'une langue à l'autre. D'ailleurs. Isaïe ne pèche pas par un excès de subtilité. Les grandes lignes de son enseignement ressortent fortement, et ne se ramifient pas en mille nervures comme chez un Origène ou chez un Diadoque. Néanmoins, il est possible que le texte primitif nous révèle un jour des détails trop estompés dans la version.

I.

Métérikon, c'est un terme forgé sur le modèle de Patérikon, lui-même calqué sur Gérontikon. On sait que ce nom désigne le recueil des Apophthegmes des Pères. Le Métérikon, c'est une collection d'apophthegmes de saintes femmes. Isaïe a voulu faire « ce que personne depuis des siècles n'avait fait », « un livre féminin » pour sa philothée (p. 104). Il ne devait pas non plus avoir beaucoup d'imitateurs: Théophane dit dans sa préface à la première édition qu'il a conçu l'idée de sa traduction parce qu'« il n'y a pas chez nous de livres destinés expressément aux religieuses ». Les pauvres moniales en ont toujours été réduites à chercher leur nourriture spirituelle dans les mêmes livres que les moines. Les anciens n'avaient pas pensé qu'il y eût à faire grande différence entre ascètes des deux sexes; s'il faut une adaptation, comme aux autres variétés de circonstance ou de tempéraments, c'est affaire de la vertu ou du charisme de discrétion. Les dits et les faits des Mères Sarra, Théodora, etc. ont leur place, à l'ordre alphabétique, dans les Apophthegmes des Pères. A la Vie de saint Antoine se juxtapose celle de sainte Synclétique,

et elles jouissent de la même autorité, celle de saint Athanase. La sœur d'Antoine se retire du monde avant lui, la sœur de saint Pachôme régit un monastère soumis à la même règle que ceux de son frère. Les femmes font seulement moins de bruit dans le monde. Au besoin, elles savent cependant revendiquer leur égalité en ascèse: « Deux grands anachorètes vont consulter la mère Sarra. En chemin, ils se concertent: humilions cette petite vieille. Arrivés, ils lui disent: Gare aux pensées de vanité! Ne va pas te dire: Voilà que les anachorètes viennent à moi qui suis femme. Mais l'Ammas Sarra leur réplique: Je suis femme par le sexe, mais non par le caractère » (1). Notre Isaïe ou un autre avant lui, a changé la fin de cette riposte, et fait dire à la mère Sarra: « Par le caractère je suis homme ». Outrecuidance masculine: la petite vieille était trop fine pour revendiquer ce que rien ne la forçait à considérer comme un éloge. D'autres ne parlent pas, mais démontrent par les actes qu'elles n'ont rien à envier au sexe fort, quand il s'agit de vertus. Les prouesses des Théodora et des Marine supposent évidemment des conditions de vie spéciales; mais le seul fait qu'elles aient existé, fut-ce seulement sur le parchemin, prouve que les anciens ne croyaient pas beaucoup à l'infériorité du sexe faible, en ascétisme. L'abbé Bessarion et son disciple découvrent dans une grotte un solitaire travaillant à sa chaîne, et qui refuse même de répondre par un signe à leurs salutations. Repassant par là quelques jours après, ils le trouvent décédé; et, tandis qu'ils s'apprêtent à l'ensevelir, ils constatent que c'est une femme. Conclusion: « Voilà comment des femmes battent Satan, et nous, nous allons nous dissiper dans les villes » (2). Les plus illustres Pères de l'Eglise partagent cette admiration: « O nature féminine, s'écrie saint Grégoire le Théologien en parlant de sa sœur Gorgonie, qui a surpassé la masculine dans le commun combat pour le salut, prouvant qu'entre les deux

(1) Alph. (= *Apophthegmata Patrum,* Series Alphabetica COTELIER, *Eccl. Grecae Monumenta* I. p. 338-712; ou PG 65. 71-440) Sarra n. 4. Cette Sarra se rappelle-elle par hasard la promesse de saint ATHANASE: « Toutes les femmes qui auront mené une vie agréable à Dieu reçoivent rang d'hommes »? *De Virginitate* X, von der GOLTZ, *Texte und Untersuchungen* 24, p. 44.

(2) Alph. Bessarion n. 4.

il y a une différence de corps, mais non pas d'âme » (1). Tel ne craint même pas de déclarer que, si en principe la femme vaut l'homme, en pratique elle lui est souvent bien supérieure (2). Théodoret, qui s'y connaît en hagiographie, après avoir narré les hauts faits extraordinaires de ses rudes Syriens, attribue cependant la palme de l'héroïsme aux femmes dont il a réservé l'histoire à ses derniers chapitres (3). Peut-être notre Isaïe sait-il tout cela. Il a conscience en tout cas de s'éloigner de la tradition en composant son « livre féminin »; il s'attend au blâme de la part des gens. Mais, leur signifie-t-il bravement, « je méprise tous les reproches, n'ayant en vue que le salut » de Théodora (p. 105).

On pourrait épiloguer sur l'assertion d'Isaïe, répétée par son traducteur russe, que nul autre n'a jamais eu l'idée d'un livre uniquement féminin. Car il y a les traités « ad virgines ». Mais ceux-là mêmes ne s'adressent pas exclusivement à des moniales, comme le fait remarquer par exemple E. von der Goltz pour le « De virginitate » de saint Athanase (4); à moins que ce ne soient de véritables lettres: dans ce cas il est naturel que les règles générales de l'ascèse soient appliquées à la situation particulière du correspondant. Le traité d'Isaïe n'est pas une lettre, mais un florilège tiré des Vitae Patrum, de Climaque, de la Vie de sainte Synclétique: tout cela est destiné à tous et à toutes, et tout cela a pour auteurs uniquement des hommes, à part les rares apophthegmes de saintes femmes.

Encore semble-t-il qu'elles aient été admises difficilement à l'honneur de mêler leurs aphorismes à ceux des hommes. Le Paradis d'Enanjésus ne connaît que la Mère Sarra (5); Synclétique et Théodora manquent totalement. — Dans les versions arméniennes, la recension A ignore Sarra; la recen-

(1) *In Gorgoniam* Oratio VIII, n. 14. PG 35. 805 B

(2) Ps.-Gregor. Nyss. in *Faciamus hominem* Oratio I, PG 44. 276 A-C.

(3) Théodoret. *Hist. Relig.* XXIX, PG 82. 1489 B.

(4) *Texte und Untersuchungen* 29 II p. 63.

(5) P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. VII, p. 514, n. 197; p. 540, n. 262; p. 607, n. 423; p. 658, n. 562; p. 883, n. 145 = dans Alph. Sarra n. 1, 3, 4, 5, 6, 7. Le numéro 4 a une teneur particulière: « L'ammas Sarra disait aux frères: Moi, je suis un homme; c'est vous qui êtes des femmes ».

sion B la nomme une fois: « La fidèle Sarra » (1). Partout ailleurs elle devient le Père Sarra (2). Théodora se masculine en Théodore (3), ou reste anonyme (4); Synclétique reste une seule fois la mère Synclétique (5); une autre fois, elle devient le « Père » en gardant son nom (6); quatre autres de ses sentences sont attribuées au Père Sisoès (7). De même la bienheureuse Eugénie se cache sous le nom de Père Eugène (8). La lettre d'Evagre à Mélanie porte elle aussi au début, dans la version syriaque « monsieur » au lieu de « madame »; mais ce n'est peut-être qu'une distraction de copiste (9).

II.

Puisque le Métérikon a été transmis à la postérité, examinons-le d'un peu plus près. Notons d'abord que le titre de Métérikon ne convient qu'à la seconde des trois parties. A elle seule Isaïe donne ce nom; elle seule est un recueil de sentences attribuées à des Mères. La première est une « Lettre du moine Isaïe à la très noble moniale Théodora » (p. 5-27). La troisième (p. 108-268), des « Instructions du moine Isaïe à la très honorée moniale Théodora »: 430 numéros. Nous ne nous occuperons pour cette fois que de la seconde: « Apophthegmes mémorables de saintes femmes ascètes, recueillis par l'abbé Isaïe pour la très honorée moniale Théodora ». Et disons tout de suite qu'il n'y a là de féminin que les noms des modèles proposés à l'imitation de la philothée. Bien loin de rabattre quelque chose des exigences ascétiques, le père spirituel entend seulement empêcher sa fille de dire: « qu'aux hommes seuls il est possible de pratiquer des vertus

(1) Arm. = Մատենագրութիւնք Նախնեաց. Վարք Հարանց. Venise 1855. vol. I pag. 19.

(2) Ibid. I. p. 589, 683; II. p. 45.

(3) Ibid. I. p. 466, 509.

(4) Ibid. I. p. 446, 505 (variante: le Père Théodore), II. p. 200.

(5) Ibid. I. p. 590.

(6) Ibid. I. p. 718.

(7) Ibid. I. p. 43 sv.

(8) Ibid. I. p. 436.

(9) W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* p. 512.

sévères, grâce à la vigueur de leur naturel » (p. 105). Mais, il est une chose que notre compilateur n'avoue pas à sa candide pénitente : c'est que — il faut bien appeler un chat un chat — il a triché. « Voilà, ma bonne Sæur, que j'ai peiné à écrire pour toi, dans ce livre, les vies et les efforts de saintes ascètes, pour que tu choisisses la vie de la sainte que tu voudras, et tâches de l'imiter jusqu'au bout de ta vie à toi, par exemple celle de sainte Mélanie ou celle de sainte Théodora dont tu portes aussi le nom » (p. 104). La « vie de sainte Mélanie » est représentée tout juste par deux paragraphes, dont l'un est un récit mis dans la bouche de la sainte (n. 8), l'autre une question qu'elle adresse à sainte Matrona (n. 76). Maigre objet d'imitation ! Cinq numéros à sainte Pélagie (11-15) ; huit à sainte Matrone (43-48, 68, 75) ; vingt-deux à sainte Sarra (2, 9, 17-20, 36-39, 57-61, 63, 69-74) ; trente-et-un à sainte Synclétique (3-7, 21-24, 35, 41, 53-56, 64-65, 77-79, 93-95, 98-101, 110-114) ; deux anonymes (62 et 115) ; tout le reste, soit soixante-six chapitres ([1]), appartient à sainte Théodora, et le dernier chapitre se subdivise en trente alinéas qui vont depuis une phrase jusqu'à des pages entières. L'invitation est nette : ta sainte patronne a le plus de titres à devenir ta maîtresse et ton modèle. Au poids du nombre s'ajoute un argument discret mais insinuant : à travers toutes ces anecdotes, Isaïe se garde bien de citer un nom d'homme, fût-ce celui de saint Antoine. Une seule exception : l'abbé Isaïe. L'antique Isaïe de Scété, père spirituel de Théodora l'ancienne (Chapitres 127-137), comme l'Isaïe actuel l'est de la Théodora moderne. « Mon abbé Isaïe », « mon bon Père Isaïe », la patronne ne jure que par lui ; ainsi doit faire évidemment l'éponyme. Défense de communiquer avec un autre. Le livre féminin comporte aussi quelque chose de bien masculin.

Et un total mépris pour l'histoire. Isaïe sait très bien que la Théodora des Apophthegmes interrogea le « pape d'Alexandrie Théophile ». Mais il aime mieux écrire : « la bienheureuse Théodora interrogea *son* abbé Isaïe » ([1]) : Quand il prétend qu'il s'est donné du mal pour rassembler les élé-

([1]) On lit dans le Synaxaire arabe jacobite (*Patrologia Orientalis* XVI, p. 302) que sainte Théodora « est l'auteur de nombreux traités utiles » = اقوالا كثيرة. Il fallait traduire par « apophthegmes » ; ceux-ci sont neuf en tout.

ments de sa compilation, il n'y paraît guère. Les Vies de Saintes ne manquent pas dans l'hagiographie byzantine; avec un peu de travail on aurait pu réunir les matériaux d'un Métérikon authentique. Au lieu de cela, c'est un Patérikon débaptisé que nous livre Isaïe. Il a pris tout simplement les apophthegmes des saints Antoine, Arsène, Jean Colobos, Poemen, Hyperechios etc. en substituant à ces noms ceux de sainte Théodora etc. De sorte que les moniales qui auraient espéré trouver ici une pitance plus appropriée à leur sexe, n'en seraient pas moins restées à un régime tout aussi masculin que celui des moines. Du pain bis étiqueté pain blanc. On peut faire sur ce procédé les réflexions qu'on voudra. Ne le prenons pas au tragique. Isaïe nous a prévenus qu'il se moquerait de nos blâmes. Nous venons de voir d'ailleurs que, dans ce transfert d'attribution, il a eu quelques prédécesseurs, mais en sens inverse.

Le préambule du Métérikon parle de prairie et de fleurs, à quoi se comparent les vertus des saints, ou, ici, des saintes. Isaïe abrège en quelques lignes le prologue du « Pré spirituel » de Jean Mosch. Sa seule originalité consiste à qualifier aussi ce pré du nom de « paradis »: un Paradisus Matrum, devrait-il dire, pour faire pendant au Paradisus Patrum. Mais il ne permet pas à Théodora d'aller butiner elle-même dans ce grand jardin: il se contente de lui tresser une guirlande de fleurs dont elle puisse respirer le parfum.

« Tel un panorama de prairies, rempli de toute espèce de fleurs, tel est mon livre actuel, sainte et très douce enfant. En lui, si tu veux, tu trouveras toutes les fleurs des vertus: l'attention d'esprit et l'édification du cœur, pour ton assagissement et pour le salut de ton âme. Ayant recueilli les plus excellentes fleurs de l'immortelle prairie ou du paradis, ma bonne Sœur et ma véritable enfant, je t'envoie une couronne tressée, pour que, respirant son parfum, tu courres par la voie des vertus, et que tu thésaurises pour ton âme une richesse à l'abri des voleurs. Que le Seigneur de gloire soit avec toi ».

Je n'ai pas identifié avec certitude tous les prétendus apophthegmes des Mères. Il se pourrait (mais c'est peu probable) qu'Isaïe en ait forgé quelques uns de toutes pièces. En tous cas, il abrège, glose, interpole, commente, sans scrupule. De là la difficulté de déterminer à coup sûr la source

de chacun des paragraphes. Mais la grande majorité d'entre eux porte nettement la marque de sa provenance.

Les voici groupés selon l'ordre alphabétique des noms d'auteur que leur assigne Isaïe.

MATRONA

n. 43 : « Une sœur alla chez la bienheureuse M. = PE (1) II cap. 25, p. 74a : « Le même frère interrogea un autre vieillard.
n. 44 : Alph. Silvanos n. 9 = PE III, cap. 21, p. 62b.
n. 46 = arm. II p. 44 sv. = Cod. Berol. 1624 fol 91d (= B) L'arm. l'attribue au P. Sisoès.
n. 48 : La bienh. M. dit au sujet de notre Mère Sarra = Alph. Sarra n. 3 : « On disait... »
n. 68 = Nau (2) n. 230 : « Un frère interrogea l'un des Pères... »
n. 75 = Paraphrase de Alph. Moïse n. 6.

MELANIE

n. 8 = PE I, cap. 8, p. 28 sq. = VP V. III. (3) n. 20 : « un vieillard ».
n. 76 = « Sainte M. demanda à la bienh. Matrona... » = PE IV, cap. 24, p. 92b : « Un frère demanda à l'abbé Sisoès... »

PELAGIE

n. 11 = Ephrem, *Quod non oportet ridere,* Edition Rom. I, p. 224 DE.
n. 12 = Ibid. début du sermon.
n. 13 = PE II cap. 32, p. 102 : « L'abbé Moïse dit... »
n. 14 : « Une moniale alla trouver la bienheureuse P... » = Alph. Poemen n. 119 ; dans VP VII, cap. XXXVIII, n. 1, Poemen est devenu Antoine.
n. 15 = Alp. Poemen n. 119 (suite).

SARRA

n. 2 = Alph. Elie n. 1.
n. 9 : « Une fois la bienh. Sarra vit une jeune religieuse rire... » = PE II, cap. 24, p. 107b : « Un des vieillards vit un jeune moine rire... »

(1) PE = Paul EVERGETINOS, Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων, Constantinople 1861.

(2) Nau = Les apophthegmes édités par F. NAU dans la *Revue de l'Orient Chrétien* 1907-1912 d'après le Cod. Coislin. 126.

(3) VP = *Vitae Patrum,* édition ROSWEYDE dans PL 73 et 74 ; le premier chiffre romain indique le livre, le second le libellus ou le caput.

n. 17 = Alph. Théodore d'Eleuthéropolis n. 2.
n. 18 = Alph. Jean Colobos n. 3.
n. 19 = Alph. Poemen n. 42.
n. 20 = Ibid. n. 57.
n. 36 = Alph. Jean Colobos n. 4 avec commentaire.
n. 37 = Anoub dans PE II, cap. 29, p. 85b.
n. 38 = Alph. Sarra n. 1.
n. 39 = Ibid. n. 2.
n. 57 = Alph. Antoine n. 16.
n. 58 = Alph. Macaire n. 27 début et fin.
n. 59 = Le début = VP IV, n. 53 = Nau n. 144; « Un vieillard... »; la suite est une sortie de « Sarra » contre une jeune sœur qui lui a offert du vin: cf. PE III, cap. 42, p. 128 a, dernière histoire; et l'apostrophe de Mélanie à un jeune moine, dans l'histoire Lausiaque LV, 2.
n. 60 = Alph. Sisoès n. 6.
n. 61 = Alph. Sarra n. 4, avec la variante signalée ci-dessus p. 288.
n. 63 = Alph. Ammon n. 11.
n. 69 = Nau n. 235: « Un vieillard... »
n. 70 = Alph. Arsène n. 10.
n. 73 = Alph. Jean Colobos n. 24.
n. 74 = Ibid. n. 27.

SYNCLETIQUE

n. 3 = Alph. Synclétique n. 1.
n. 4 = Hypéréchios, VP V. III. n. 17 PL 73. 862 sq.
n. 5 = Vita Syncleticae n. 22.
n. 6 = Ibid. n. 24.
n. 7 = Ibid. n. 23 fin.
n. 21 = Paul le Galate, VP VII. II n. 2b.
n. 22 = Vita Syncl. n. 25 et début de 26 = VP V. XI n. 32.
n. 23 = Vita Syncl. n. 26 depuis τὴν ὑλικὴν à ἀρχαίας.
n. 24 = Ibid. n. 27 fin et 28 fin.
n. 35 = Ibid. n. 29.
n. 41 = PE II, cap. 35, p. 73a: « Un vieillard dit à un frère... »
n. 53 = Vita Syncl. n. 38 = VP V, VIII n. 19.
n. 54 = Ibid. n. 78 = VP V. VIII n. 20.
n. 55 = Alph. Synclétique n. 10 = Vita n. 37.
n. 56 = Vita Syncl. n. 38 fin.

n. 64 = Nau n. 125 (variantes): « Un vieilllard... »
n. 65 = Vita Syncl. n. 67.
n. 77 = B 92b Synclétique. Le début = Vita Syncl. n. 22.
n. 78 = Alph. Hypéréchios n. 7 = VP V. XI. n. 35.
n. 79 = VP V. XI. n. 36 = PE IV, Cap. 7, p. 43: « Le même... »
n. 93 = Alph. Poemen n. 99 (résumé).
n. 94 = Vita Syncl. n. 57 fin (paraphrasé).
n. 95 = Alph. Syncl. n. 5.
n. 98 = Vita Syncl. n. 76 début.
n. 99 = Ibid. n. 80 début.
n. 100 = Ibid. n. 80 = PE III, cap. 10, p. 27 sq.
n. 101 = Ibid. n. 88 fin.
n. 110 = Ibid. n. 108.
n. 111 = Alph. Synclétique n. 15 = VP V. X. n. 72.
n. 112 = Alph. Synclétique n. 17.
n. 113 = Vita Syncl. n. 92 (résumé).
n. 114 = Ibid. n. 90-91 (résumé).

THEODORA

n. 10 = PE I, cap. 8, p. 30: « Un vieillard raconta... »
n. 25 = Alph. Synclétique n. 2.
n. 26 = Ibid. N. 3.
n. 27 = Alph. Hypéréchios n. 1.
n. 28 = Ibid. n. 2.
n. 29 à 31 = Hypéréchios, VP V. IV. n. 47 à 49.
n. 32 = Vita Syncleticae n. 29 (pas textuel).
n. 33 = VP V. IV. n. 67: « Un vieillard... »
n. 34 = arm. I. p. 575: « Un vieillard... »
n. 40 = « L'esprit d'impureté troubla la bienh. Th... » = PE II, cap. 25, p. 73a: « Un frère... »
n. 42 = Nau 127: « Un vieillard... »
n. 49 = Macaire, PE I. cap. 22, p. 75 b. (condensé).
n. 50 = Alph. Rufus n. 1 (voir ci-après p. 298 ss.).
n. 51 = Alph. Antoine n. 33.
n. 52 = Alph. Evagre n. 1.
n. 66 : « La bienh. Th. interrogea la bienh. Sarra... » = VP V, X, n. 88: Un frère interrogea un vieillard ».
n. 67 = PE IV. cap. I, p. 8b (résumé): « Un vieillard... »
n. 80 = Alph. Matoès n. 13.

n. 83 = Alph. Nisteroos N. 5.
n. 84 = VP V. XI. n. 40 = Nau n. 265: « Un vieillard ».
n. 85 = PE IV, cap. 7, p. 43a = Nau n. 268: « Un vieillard... »
n. 86 = PE IV, cap. 6, p. 30b = B 167b: « Un vieillard... »
n. 87 = B 168a = arm. I, p. 462: « Un vieillard... »
n. 89: « La bienh. Théodora demanda à sainte Synclétique... » = PE IV, cap. 24, p. 92a: « Un frère interrogea un vieillard... »
n. 90 = VP V, II, n. 16 fin: « Un ermite... »
n. 91 = VP V, XV, n. 48 = B 92d = Vita Syncleticae n. 56 fin, cité par saint Dorothée dans l'Instruction XIV.
n. 92: « La bienh. Th. demanda à Sainte Synclétique... » = VP V, XV, n. 58 = Nau n. 302: « On demanda à un vieillard... »
n. 102 = Sisoès, VP VII, XXXII, n. 2.
n. 103 = B 204b = arm. II, p. 84, Longin.
n. 109 = B 204a, Longin.
n. 116 = Climaque XXVI PG. 88. 1064 B.
n. 117 = Ibid. col. 1065 A (avec une histoire ajoutée).
n. 118 = Ibid. col. 1065 B.
n. 119 = » » 1065 C (cf Jos. 2, 10).
n. 120 = » » 1069 A.
n. 121 = » XXVII col. 1097 A.
n. 122 = » col. 1100 A.
n. 123 = » » 1100 A (avec un commentaire inspiré du scholion d'Evagre, ibid. 1104 B).
n. 124 = Clim. Ibid. col. 1107 AB.
n. 128 = Alph. Isaïe n. 6.
n. 129 = Ibid. n. 5.
n. 131 = Alph. Théodore de Phermé n. 29.
n. 133 = Alph. Théophile archevêque d'Alexandrie n. 4
n. 135 = Alph. Théodora n. 2.
n. 136 = PE I. cap. 29, p. 102a: « Un frère interrogea un vieillard... »
n. 137 = Alph. Théodora n. 3.

III.

Isaïe ne s'est pas contenté de féminiser les Apophthegmata Patrum. S'il n'avait fait que cela, il ne mériterait aucune attention de la part de l'historien. Tout au plus pourrait-on citer son exploit pour en inférer que l'ignorance de Théodora et

de ses pareilles devait être grande, pour permettre une telle supercherie. Mais il y a autre chose à retenir du Métérikon: Isaïe a délibérément infléchi sa spiritualité vers l'hésychasme. Pour le montrer, il nous faut reprendre quelques chapitres et les comparer à leur original.

1) Poemen n. 119: « Un frère demanda à l'abbé Poemen: Que ferai-je pour mes péchés? Le vieillard lui dit: Qui veut racheter ses péchés, les rachètera par les pleurs ». Les VP traduisent: « Qui veut se libérer de ses péchés, s'en libérera par les larmes et les pleurs ».

Isaïe n. 14: « Une moniale alla trouver la bienheureuse Pélagie et lui dit: Que faut-il faire, Madame, avec mes péchés? La bienheureuse répondit: Qui veut se libérer des péchés, ma sœur, se libérera par *l'hésychia*, *le silence* et les pleurs ».

2) Alph. Poemen n. 119 (suite); « Pleurer, c'est la voie que nous ont transmise l'Ecriture et nos Pères en disant: Pleurez, car il n'est pas d'autre voie que celle-là ».

Isaie n. 15; « (Pélagie) dit encore: Les pleurs, *le silence et l'hésychia* c'est la voie que nous ont montrée les Pères et l'Ecriture; car il n'est pas d'autre voie que celle-là... »

3) Arm. I p. 575: « La richesse de l'âme, c'est l'encrateia... »

Isaïe n. 34 « (Théodora) dit: Ce qui constitue la richesse de l'âme, c'est *l'hésychia* et l'encrateia... »

4) PE II, cap. 25, p. 73a: « Un frère était combattu en vue de l'impureté; le combat était comme un feu brûlant dans son cœur nuit et jour; mais il luttait pour n'y consentir aucunement en pensée; et après beaucoup de temps le combat s'enfuit... »

Isaïe n. 40. « L'esprit d'impureté troubla la bienheureuse Théodora; ce fut un combat pareil à un feu flamboyant, jour et nuit durant sept ans. La Bienheureuse luttait contre lui, s'adonnant aux jeûnes, aux veilles, à *l'hésychia*, *au silence* et à la prière. Quand furent accomplis les sept ans, l'esprit d'impureté s'enfuit... »

5) Nau n. 127. Citons le texte grec pour faire ressortir l'addition: Εἶπεν γέρων· ἡ ἀμεριμνία καὶ τὸ σιωπᾶν καὶ ἡ κρυπτὴ μελέτη τίκτουσι τὴν ἁγνείαν.

Isaïe n. 42 « L'amérimnia, *l'hésychia*, *le silence*, l'enseignement secret engendrent la crainte de Dieu et la pureté. *Or,*

l'enseignement secret, c'est l'incessante prière dans l'intelligence: « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi; Fils de Dieu, écoutez-moi ».

6) Alph. Silvanos n. 9 = PE III, cap. 21, p. 62b.

« L'abbé Silvain dit: Moi je suis un esclave, et mon Maître m'a dit: Fais mon ouvrage, et moi je te nourris. Mais d'où (je tire ta nourriture), ne cherche pas (à le savoir) ».

Isaïe n. 44, a exactement le même texte; mais voici comment il le commente: « Or, l'œuvre de Dieu, c'est 1° *l'hésychia*, 2° *le silence*, 3° la prière, la psalmodie et la génuflexion, 4° la lecture, 5° les larmes, 6° le souvenir de Dieu et de la mort, 7° la bénie humilité. Ces vertus, tu ne peux les acquérir, si tu ne cesses pas (= ἐὰν μὴ ἡσυχάσῃς) toutes occupations séculières, quand bien même tu ressusciterais des morts. » (Cette dernière idée = Agathon, VP V, X n. 13).

7) Il y a dans l'Alph. sous le nom de l'abbé Rufus deux apophthegmes, l'un de quinze lignes qui explique ce qu'est l'hésychia; l'autre, qui met au-dessus de tout l'obéissance cénobitique, de quarante lignes. Ce n'est pas un hasard qu'ils se trouvent ensemble, et sous un même patronage: l'hésychia perd le meilleur de sa valeur si on la choisit par volonté propre. Pour elle aussi, pour elle surtout, la condition préalable c'est la fameuse ἐκκοπὴ τοῦ οἰκείου θελήματος. Aussi ne nous étonnerons-nous pas d'entendre Rufus, après avoir fait l'éloge de l'hésychia, se lancer dans une tirade lyrique sur l'obéissance.

Rufus n. 1 « Un frère demanda à l'abbé Rufus: Qu'est-ce que l'hésychia? Et quelle est son utilité? Le vieillard lui dit: L'hésychia, c'est demeurer dans sa cellule avec crainte et connaissance de Dieu, s'abstenant de rancune et de pensées hautaines. Une telle hésychia, productrice de toutes les vertus, garde le moine des traits enflammés de l'ennemi, et ne permet pas qu'il soit blessé. Oui, frère, acquiers celle-là, en te souvenant toujours du départ de la mort, parce que tu ne sais pas à quelle heure le voleur viendra. Dès lors, sois attentif à ton âme ».

Mais Rufus pourrait être mal compris. Le second apophthegme va mettre au point le premier. Lisons-le malgré sa relative longueur: « L'abbé Rufus dit: Qui se fixe dans la soumission à un Père spirituel a plus de mérite que celui

qui se retire à part soi dans le désert. Il rapportait aussi ce récit d'un des Pères qui affirmait : J'ai vu quatre degrés dans le ciel : premier degré, le malade qui remercie Dieu ; deuxième degré, celui qui pratique l'hospitalité et se dévoue à ce service ; troisième degré, celui qui s'attache au désert et à ne voir personne ; quatrième degré, celui qui se fixe dans la soumission à un Père et qui se soumet à lui pour le Seigneur. Or celui qui s'était sanctifié par l'obéissance portait un collier d'or et γοργόνα ([1]), et il possédait une gloire plus grande que les autres. Je dis alors, continue ce Père, à mon guide : Comment celui-ci, bien qu'il soit plus petit, a-t-il une gloire plus grande que les autres ? Le guide me répondit : c'est que l'hospitalier agit par sa propre volonté ; l'ermite s'est retiré au désert par sa propre volonté ; tandis que celui-ci, par la pratique de l'obéissance, a abandonné toutes ses volontés, et dépend de Dieu et de son père spirituel. A cause de cela il a reçu une gloire plus grande que les autres. Voilà pourquoi, mes enfants, bonne est l'obéissance pratiquée pour le Seigneur... O obéissance, salvatrice de tous les fidèles ! O obéissance, productrice de toutes les vertus ! O obéissance, inventrice du Royaume ! O obéissance, qui ouvres le ciel, et élèves les hommes au-dessus de la terre ! O obéissance, nourrice de tous les saints : c'est toi qui les a allaités et c'est par toi qu'ils se sont rendus parfaits ! O obéissance, compagne des Anges ! ».

Isaïe n. 50 copie à peu près littéralement le premier de ces deux apophthegmes. Mais du second, il ne s'intéresse qu'à la dernière partie, qu'il imite, en multipliant les ô ! à la manière des prédicateurs byzantins ; mais son lyrisme a un autre objet que l'obéissance : « Ensuite Théodora soupira encore et continua : *O hésychia et silence*, mère de la componction ! *O hésychia et silence*, productrice de la pénitence ! *ô hésychia et silence*, miroir des péchés ! *ô h. et s.*, liberté pour les larmes et les soupirs ! *ô h. et s.* compagne de l'humilité ! *ô h. et s.*, illuminatrice de l'âme ! *ô h. et s.*, qui engendre la douceur ! *ô h.*

([1]) Je ne sais ce que signifie ce mot ; Cotelier le traduit par Clypeus, la recension arménienne B par « gotl margartakaps » = une ceinture pleine de perles, PE I. c. 19, p. 55b l'omet, sans doute parce que lui non plus ne le comprend pas.

et s., familière des anges! *ô h. et s.*, conductrice vers l'état paisible! *ô h. et s.*, lumineuse guide ([1]) de l'intelligence! *ô h. et s.*, contemplatrice des pensées et collaboratrice de la diacrisis! *ô h. et s.*, épouse (= σύζυγος) de la crainte de Dieu! *ô h. et s.* etc. » Cela continue ainsi sur deux grandes pages. Conclusion: « Vois-tu maintenant, ma sœur, quelle magnificence et quelles œuvres admirables sont celles de l'hésychia et du silence? La sœur, en larmes, tomba à genoux et dit: Je vois et j'admire la sagesse qui t'a été donnée par Dieu et la force de ta langue. Par toi maintenant mon âme est sauvée, ayant entrevu la voie droite qui mène à Dieu ».

Ce style suit le même mouvement que celui de Rufus: seulement avec un tout autre sens. « La bienheureuse dit encore: Oui, ma sœur, si tu veux sauver ton âme, acquiers ces deux vertus, et — je crois aux bienfaits de notre Dieu et Sauveur crucifié pour nous — tu te sauveras. Sans ces deux vertus, à peine est-il possible à ceux qui ont pris notre habit, de se sauver, quand bien même quelqu'un par sa prière arrêterait le soleil ». (L'abbé Bessarion arrêta de fait le soleil par sa prière: Alph. Bessarion. n. 3).

Isaïe n'a pas inventé ce dithyrambe, encore que jusqu'ici nul ne l'ait édité en grec. Mais il existe imprimé dans les deux versions arméniennes des Apophthegmes (vol. I, p. 500 sv.), et comme chez Isaïe à la suite de Rufus 1. Beaucoup plus attesté est cependant Rufus 2 selon le texte grec de Cotelier, éloge non plus de l'hésychia mais de l'obéissance: il se rencontre dans PE I. cap. 19, p. 55b, sans la tirade finale « ô obéissance »; de même dans VP III. n. 141, et dans arm. A, vol. II, p. 255 (abrégé); avec la tirade finale dans VP V. cap. 14, n. 19 et dans arm. B, vol. II, p. 255: soit deux éditions et quatre versions indépendantes les unes des autres. Il est donc peu probable qu'Isaïe n'ait pas connu cette rédaction. Il lui a préféré l'autre, parce que dans la vieille querelle entre cénobitisme et anachorétisme, son choix était fait en faveur de l'hésychia. En tout cas dans ce remplacement d'un panégyrique de l'obéissance par un panégyrique de l'hésychia (ou vice versa) sous le patronage d'une même personnalité, nous saisissons sur

([1]) свѣтоводительница = φωταγωγός.

le vif les deux tendances et la nécessité où elles se trouvent de revendiquer chacune pour soi l'autorité de la tradition.

8) Alph. Arsène n. 10 « ... Si nous cherchons Dieu, Il nous apparaîtra; et si nous Le retenons, Il demeurera avec nous ».

Isaïe n. 70 « ... et si nous demeurons dans *l'hésychia*, Il demeurera avec nous ».

9) Un dernier exemple: Nau n. 302 = VP V. XV. n. 58: « On demanda à un vieillard: Pourquoi sommes-nous tellement combattus par les démons? Il dit: parce que nous jetons nos armes; je veux dire l'humilité et le dépouillement et la patience ».

Isaïe n. 92 fait répondre par sainte Théodora: « Parce que nous repoussons la mère de toutes les vertus, c'est à dire *l'hésychia avec le silence* et la patience ».

Avec ces citations et ces confrontations que l'on pourrait poursuivre encore nous entrevoyons le rôle de l'abbé Isaïe dans l'histoire de la spiritualité byzantine: autour de l'an 1200 il a préludé au règne de l'hésychasme qui s'affirmera cent cinquante ans après. Il s'est proposé deux buts: l'un d'écrire un livre féminin, et en cela il se croyait un novateur; l'autre, de mettre l'hésychia au-dessus de tout, et en cela il entendait se donner comme l'écho de la tradition.

Ce double but, il a réussi à l'atteindre, par les moyens les plus simples ([1]).

I. HAUSHERR S. I.

([1]) Ce travail était terminé, quand j'ai pu consulter le texte grec d'Isaïe. Vérificatiou faite, Théophane apparait comme uu admirable et scrupuleux traducteu

“Chiese private„ e diritto di fondazione negli ultimi secoli dell’impero bizantino

L’esistenza di chiese di dominio privato negli ultimi secoli dell’impero bizantino (1), dopo le ricerche dello Zhishman (2), del Sokolov (3), e recentemente del Troickij (4) è un fatto generalmente ammesso dai dotti. Se nonostante ciò ci siamo decisi a riesaminare i documenti che ne parlano, è perchè ci sembra che tale indagine possa mettere in luce alcuni aspetti finora non abbastanza considerati. Ci proponiamo dunque di investigare nei rapporti esistenti durante l’ultimo periodo dell’impero bizantino fra le chiese e i signori che ne erano i padroni. L’articolo si limita alle chiese e non riguarda i monasteri per ragioni sia di metodo che di spazio (5).

(1) Che i laici hanno esercitato diritti di siguoria di vario genere uei riguardi delle chiese e dei monasteri, è stato provato, per i primi secoli dell’impero bizantino, dallo Steinwenter, nella sua importaute indagine: *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Ztschr. Sav. St., Kan. Abt., t. XIX (1930), p. 1-50.

Il materiale per la sua ricerca gli è stato fornito in graudissima parte dai papiri e riguarda l’Egitto; per le altre parti dell’impero le nostre uniche fonti souo i testi legislativi: i documenti prima del sec. XI mancano quasi completameute. Perciò nel nostro articolo ci siamo limitati agli ultimi secoli dell’impero bizautiuo.

(2) *Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche*, Wieu 1888.

(3) *Cerkovnoimuščestvennoe pravo v greko-rimskoj imperii*, Novgorod, 1896.

(4) *Ktitorsko pravo u Vizantiji i u Neman’ićkoj Srbiji*, Glas, ser. 2, t. 86 (1935), pp. 79-134.

(5) Per quel che riguarda i monasteri si può cousultare, oltre le opere citate, l’art. *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, in questa rivista t. VI (1940), p. 293-375, specialmente p. 340 ss.

Costatiamo in primo luogo che nei documenti le chiese appariscono spesso come semplici oggetti di diritto dei quali i padroni dispongono come del resto della loro proprietà ([1]).

(1) Il sacerdote Michele Tesaites dà al monastero Lembo una chiesa, offerta già allo stesso monastero da suo padre, egli pure sacerdote, con tutti i miglioramenti da lui fatti ([2]).

(2) In un'atto di vendizione, il proprietario Nicola Adam, dà al monastero Lembo un terreno, già metochion del monastero, la chiesa che ivi era eretta col suolo e tre alberi circostanti; il tutto pervenutogli dai suoi genitori, e confermatogli quale proprietà libera da ogni onere e tributo dall'imperatore ([3]).

(3) Nel 1276 Nicola il Cretico vendette al monastero della Madonna detta la Lembiotissa un campo con una chiesa e coi diritti relativi alle acque di un ruscello, un burrone, il pendio di un monte ecc., in maniera che il monastero ne avesse la piena proprietà ([4]).

(4) Una decisione sinodale dell'anno 1324 descrive la proprietà di un nobile signore, Basilio Sebasteianos: essa comprendeva alcune case, diritti enfiteutici su certe terre e una chiesa, eretta dallo stesso Basilio. Tutto ciò fu da lui lasciato per testamento, in mancanza di eredi diretti, a suoi nipoti e un cugino ([5]).

(5) Un atto del patriarca Callisto (1351) si occupa di una proprietà che comprendeva case e casucce, terreni e pascoli, una chiesa, un bagno, vigne ecc.; il tutto fu donato dal proprietario a un monastero costruito da lui accanto alla chiesa ([6]).

([1]) È uoto che i diritti attribuiti ai padroni delle chiese vanno generalmente designati dalle fonti come «diritto di foudazione». Così si soleva tradurre la voce: *ktitoreia*, e «fondatore» la voce *ktitor*. Si è però notato che κτήτωρ é derivato da κτάομαι che significa: possedere, e ha perciò il senso di proprietario, possessore. Lo Schmid, *Ztschr. Sav. St.*, t. XXVIII (1939), p. 625 vorrebbe perciò che si parli di «chiesa privata» invece di «diritto di fondazioue». Ma i bizantini davano il senso di fondatore non solo alla forme «κτίτωρ», neologismo iuvece di κτίστης, ma anche alla forma κτήτωρ, come appare da espressioni quali νέος κτήτωρ (Vanderstuyf, *Vie de saint Luc le Jeune*, Patrol. Orient., t. XI, p. 279) o di δεύτερος κτήτωρ (Sinassario del monastero della *Euergites*, A. Dmitrievskij, t. I, p. 616). Perciò continueremo a parlare di «fondatori». Sulla questione della doppia forma κτήτωρ-κτίτωρ vedi la letteratura indicata da A. Heisenberg, *Byz. Ztschr.*, t. XIX (1910), p. 588.

([2]) Miklosich u. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, Wien 1860-1890 (= MM), t. IV, 97; cf. 56.

([3]) MM IV, 91.

([4]) *Ibid.*, 174.

([5]) *Ibid.* I, 110.

([6]) *Ibid.*, 312.

(6) Al sacerdote Teodoro Sisinnios era stata confermata mediante privilegio imperiale la proprietà di due case e di una chiesa, edificata dal suo cognato sul litorale della capitale, fuori della città, col diritto di trasmettere tutto a suoi figli ed eredi. Dopo la morte di Teodoro, i suoi due figli parteciparono difatti in parti eguali alla proprietà. Succedettero al primo, i figli Anna e Michele, all'altro una figlia che vendette la sua parte a Michele, il quale divenne così proprietario di tre quarti della chiesa. Deceduto anche lui, il sacerdote incaricato delle funzioni religiose nella chiesa, si studiò di impadronirsene ai danni dell'unico figlio e erede di Michele. Investito della questione, il sinodo patriarcale decise che i tre quarti della proprietà appartenessero liberamente al figlio di Michele; della quarta parte disponesse la zia Anna, quando sarebbe tornata. Se non ne disponesse, anche questa parte andrebbe al figlio di Michele, in conformità alle prescrizioni delle leggi (1400) ([1]).

(7) I figli minorenni del sacerdote Pepagomenos, rimasti orfani, vendettero la loro casa e una chiesa ai monaci del monastero di Cristo nominato Philanthropenos, col consenso del sinodo patriarcale, per la somma di 50 hyperpera e col diritto di ricompra (1400) ([2]).

(8) Il Demetrio Philanthropenos aveva ceduto a Michele Proeleusis una sua proprietà, contro il pagamento di una imposta annua, affinchè vi costruisse un monastero con una chiesa. In un tempo posteriore, il Philanthropenos rimette a Michele il pagamento, pattuendo che in compenso i nomi de' suoi genitori e il proprio nome vengano iscritti nei dittici e commemorati durante le funzioni sacre. Nello stesso tempo viene confermato a Michele e ai suoi successori il diritto di donare, di dare in dote, di lasciare per testamento, di vendere la proprietà e la chiesa che vi dovrà venir eretta, e di prendere per sè tutti i provventi, senza diminuzione ([3]).

(9) Singolare è un sigillion che conferma i diritti e la proprietà di un monastero del Peloponneso, rispetto tanto al tempio del santo martire Blasio, quanto riguardo al sacerdote ufficiante con la sua cugina e con la proprietà che hanno acquistata, sia dai loro genitori chè per compra; il monastero li aveva comprati da un'altra persona (1366) ([4]).

Lo stato di diritto risulta meno chiaro nei due seguenti documenti.

(10) Una chiesa dei martiri Teodori nell'isola di Lemnos, costruita da Leone Modas, era stata dedicata a metà al celebre monastero della B. V. Euergitis di Costantinopoli. Questa metà, viene poi venduta da un certo Astras, parente dell'imperatore (egli esercitava i diritti di *ktitor* nel monastero), per la somma di venti so-

([1]) *Ibid.* II, 391.

([2]) *Ibid.* II, 443.

([3]) *Vizantijskij Vremennik*, t. XVII (1910), App., p. 48 s.

([4]) MM I, 481.

lidi, a un parente del fondatore, Nicola Macroducas, il quale aveva ereditato i diritti di fondazione e l'altra metà della chiesa — qui la *ktitoreia* e la proprietà della metà della chiesa vengono distinte —. L'Astras e i monaci dell'Euergitis avevano lasciato andare la chiesa in rovina; il Macroducas invece, acquistati tutti i diritti sul tempio, lo restaurò, prese a servizio un sacerdote e provvide tutto il necessario per il servizio religioso, il canto ecc. Visti questi miglioramenti, l'Astras si pentì della vendita; si indirizzò al sinodo patriarcale accusandosi di aver fatto male nell'accettare i venti solidi, non potendosi vendere la proprietà ecclesiastica, e richiese l'annullamento del contratto. Ma le sue arti non ebbero il successo voluto. Il sinodo dichiarò essere vietato e contrario ai canoni il vendere le cose ecclesiastiche, ma aggiunse non trattarsi nel caso presente di tale vendita, poichè la parte dell'Astras e dei monaci avrebbe finito per andare totalmente distrutta per la loro colpa, se il Macraducas, a proprie spese, non avesse restaurato la chiesa. Per questa ragione decretò che nell'avvenire il Macroducas solo avesse la provvidenza e la cura del tempio e tutti i diritti di *ktitoreia,* e potesse tramandarli ai suoi figli e eredi o ad altra persona che gli piacesse. Ma fu vietato tanto a lui quanto ad ogni altra persona, di staccare qualche cosa dalla chiesa o nasconderla (1).

(11) Una protovestiaria, zia dell'imperatore, aveva ceduto un terreno all'eunuco Filialetes, il quale, alla sua morte lo restituì insieme con la chiesa da lui costruita ai due figli della protovestiaria, il monaco David Palaiologos e Teodora Palaiologina. A costei succedettero alla loro volta i due figli Andronico e Irene i quali si trovavano così in possesso ciascuno di un quarto dei diritti di fondazione del tempio. Ma sorsero litigi fra Irene e i suoi parenti. Ciascuna parte accusava l'altra di essersi appropriato indebitamente i beni destinati al culto e al mantenimento del sacerdote ufficiante. Diffatti risultò che lo zio aveva venduto un terreno della chiesa a Irene. Nella sua decisione il patriarca dichiarò illegale tale vendita, imponendo a Irene di riparare in qualche maniera il danno sofferto dalla chiesa. Alla sua domanda che la chiesa venisse affidata allo stesso sacerdote che celebrava la liturgia nella chiesa dei suoi propri possedimenti in modo che facesse i servizi liturgici in ambedue le chiese e ne ricavasse i frutti, il patriarca preferì la soluzione proposta dalla parte avversa, cioè che il monaco David e Andronico si obbligasserlo ad insediare a proprie spese nel tempio un sacerdote incaricato dell'ufficiatura del mattutino e del vespro e di celebrare la divina liturgia tutte le domeniche e i giorni di festa. Il patriarca alla fine minaccia di scomunica chi oserebbe servirsi della chiesa come di casa sua o di luogo di deposito o di custodia per la vigna o appropriarsi le entrate della chiesa (2).

(1) *Ibid.* II, 322.
(2) *Ibid.*, 455 s.

Nei casi esposti il padrone della chiesa dispone di essa liberamente, come del resto della sua proprietà: egli la vende (2, 3, 6, 7, 8, 9), la dà in dono (1, 5, 8, 11), la costituisce in dote (8, cf. 18, 19), la lascia agli eredi (4, 6, 8, 10, 11). Talvolta l'autorità ecclesiastica riconosce esplicitamente tale diritto (6, 7, 9) (1). Una difficoltà sembrano fare soltanto gli ultimi due documenti; il dubbio riguarda la vendita di chiese: si tornerà più avanti su la questione.

Non è sempre agevole determinare se la chiesa è oggetto per sè stante o se fa parte di una proprietà più vasta, cioè se debba considerarsi come parte di un fondo o di un villaggio. Quest'ultimo pare essere il caso in alcuni dei documenti citati (4, 5, 11) e nei *praktika*, nei quali si descrivono le proprietà dei ricchi signori o dei monasteri: vi vengono accuratamente indicati i confini della proprietà, i villaggi che ne fanno parte, i contadini più o meno asserviti con le loro famiglie, il loro bestiame, i tributi da pagarsi e fra altro anche le chiese che sono costruite sul loro suolo. Esse passavano al nuovo proprietario del fondo come parte della proprietà fondiaria.

Mentre nei documenti citati la chiesa è solo oggetto di diritto, altri documenti parlano di chiese che esse stesse hanno proprietà e rendite: sono dunque soggetti di diritto. Ciononostante non è raro il caso di altre persone che esercitino diritti di signoria più o meno estesi su queste chiese. Dobbiamo considerare qui due documenti del sec. XI, tanto più preziosi quanto più rare sono in genere per la nostra questione le testimonianze di quella epoca.

Nella Peira, tit. XV, 8 viene riferito questo caso (2).

(12) La chiesa di Sant'Ausenzio nel villaggio omonimo era oggetto di grande venerazione e riceveva molti doni da parte dei fedeli. Alcune persone però erano riuscite da tempo ad impadronirsi di essa ed avevano incominciato a distribuire gli introiti del tempio fra di loro. Sembra che il protopapas della chiesa abbia messo a riparo una parte degli introiti; in conseguenza le persone che si

(1) Non mancano però voci discordanti di vescovi zelanti, che vedevano di mal'occhio i poteri che i laici si attribuivano; veda la decisione interessaute di Demetrio Chomatinno, *Analecta s. et class. Spicilegio Solesmensi par.*, t. VII, c. 149 ss.

(2) Ed. Zepos, t. IV, p. 50.

sentivano lese ricorsero al giudice del tema. Questi decise in favore dei loro diritti (*pronomia*), senza peraltro indicare come e in che parti dovessero andar divisi gli introiti. Eustazio Romano investito della causa, decise che tutti i vestimenti sacri, i vasi d'argento o di oro e i doni votivi offerti al tempio appartenessero alla chiesa; degli introiti restanti si facessero quattro parti, una dovrebbe andare alla chiesa e sarebbe data ai sacerdoti; le altre tre parti verrebbero date alle persone aventi da molto tempo diritti nella chiesa, affinchè le dividessero fra loro. Per quanto riguardava il protopapas, non era il caso di rimuoverlo dalla sua carica, ma di togliergli soltanto l'amministrazione finanziaria della chiesa, se l'accusa fattagli si mostrasse fondata.

Il caso ci pone varie questioni. Di che specie di chiesa trattavasi? Di una chiesa dipendente immediatamente dal vescovo (parrocchiale), o dipendente da privati? Su che titoli si basavano le pretese degli attori? Sembra che si trattasse della chiesa del villaggio. Essa era probabilmente destinata a servire al culto religioso della popolazione e la presenza di un protopapas — il quale era anche incaricato dell'amministrazione finanziaria — sembra indicare che il clero dipendeva immediatamente dal vescovo; con altre parole essa sarà stata ciò che noi chiamiamo chiesa parrocchiale. La chiesa aveva la sua personalità giuridica ed era capace di avere proprietà. I diritti delle persone che iniziarono il processo sembrano riguardare soltanto il lato finanziario, non si parla di altro. Se queste conclusioni sono giuste, il caso non può servire a provare la personalità di chiese non parrocchiali, di cui solo ci occupiamo nel nostro articolo — sembra che le chiese parrocchiali e cattedrali non potevano essere proprietà di privati e forse neppure oggetto di diritti di fondazione (1) —. E però significativo che non si parla di nessun

(1) È vero che lo ZHISHMAN, p. 15 afferma il contrario, senza però provarlo, per quanto riguarda le chiese «cattoliche». Nella Moldavia, nei secoli posteriori, le chiese parrocchiali, nella grande maggioranza, avevano i loro «fondatori», cf. COTLARCIUC, *loc. cit.*, p. 19 s. e anche nella Grecia non erano rare le chiese parrocchiali sottoposte a persone private, cf. E. GOLUBINSKIJ, *Istoria Russkoj Tserkvi*, t. I, Mosca 1901, p. 493 nota; ma per l'impero bizantino le nostre fonti, per quanto mi consta, non hanno fornito argomenti per concludere a un simile stato di cose. Se è lecito formulare una congettura, crederei, che il fatto che molte chiese private servivano per la cura delle anime abbia avuto per effetto di sminuire la differenza fra esse e le antiche chiese «cattoliche» e di far sorgere un nuovo concetto di chiesa parrocchiale quale lo troviamo nei secoli posteriori.

intervento del vescovo, nè per la difesa dei diritti della chiesa, nè per la decisione della vertenza. Questa circostanza e il fatto della doppia sentenza conforme dei giudici in favore dei pretendenti ci pongono in un ambiente nel quale tali usurpazioni dovevano essere abbastanza frequenti e già sancite dall'uso.

(13) L'altro documento del secolo XI è il testamento del protospatario Eustazio Boelas, scritto nel 1059 ed edito dal Beneševič (¹). Dopo le disposizioni in favore delle sue due figlie, il Boelas lascia in pieno e inalienabile dominio *(despoteia)* della chiesa di Maria Santissima da lui eretta, la metà del suo podere di Buzina; ventisei libbre d'oro devono servire al pagamento dei salari dei chierici che vi facevano servizio, dodici libbre ai bisogni del culto. Alla chiesa di Santa Barbara che si trovava nel cimitero dove riposavano la moglie e il figlio trienne, fu fatto un lascito per le messe e gli anniversari (²). A queste dichiarazioni sembra contradire quanto il Boelas dispone più avanti (³). Qui stabilisce che il dominio di tutti e quattro suoi poderi sia presso le sue due figlie, finchè vivessero pacificamente insieme. Nel caso che venissero meno a questo precetto, la loro situazione economica sarà meno favorevolmente determinata; soprattutto il podere di Buzina — e qui parla dell'intero podere, ma forse per negligenza — a quanto pare, sarà amministrato immediatamente dai chierici. Il pensiero del Boelas sembra esser stato questo: la metà del podere di Buzina sarebbe andata in proprietà alle due chiese; ma l'amministrazione e distribuzione dei proventi sarebbe spettata alle due figlie, eccetto il caso del loro dissenso; in quel caso sarebbe passata ai chierici. Che il Boelas considerasse le chiese capaci di avere beni, mostrano peraltro le sue disposizioni sulla suppellettile della chiesa e i libri. Questi ultimi sono dedicati al tempio in modo che le due figlie hanno l'uso e il dominio *(despoteia)* e possono servirsene per cantare le ore sacre, per leggere e studiare, ma non possono alienarli ad altre persone; solo col consenso dei chierici possono servirsene come, quando e dove bisogna (⁴). Abbiamo qui dunque una chiesa che, vita durante del fondatore, rimase sua proprietà, ma dopo la sua morte diventò soggetto di diritto, pur essendo sottomessa a diritti minori dei successori del defunto. Questi pure hanno il dominio *(despoteia)*, ma qui il termine non indica la pro-

(¹) *Žurnal Min. Nar. Prosvešč.*, 1907, V, pp. 221-231. Il commentario promesso dall'editore di questo prezioso documento non é mai stato pubblicato.

(²) p. 225[3].

(³) p. 227[29] e 228[9].

(⁴) p. 227[22].

prietà, ma solo una ampia facoltà di disposizione, amministrazione, uso ecc. (¹).

Non abbiamo trovato nel nostro documento il termine di *ktitor* o di *ktitoreia* nel senso tecnico. Queste voci appaiono invece non raramente nei documenti posteriori, per designare diritti di signoria minori della proprietà.

(14) Alessio Angelos aveva preso in affitto una parte della cisterna appartenente alla chiesa di San Geronzio, col permesso di gettarvi le legna inutili e di usarla in altra maniera. Ma siccome non aveva pagato il canone e non aveva costruito un muro per separare la parte a lui affittata, le persone che avevano il diritto di fondazione *(ktitoreia)* si indirizzarono al patriarca il quale decise in loro favore (²).

(15) Giovanni Melidones, in qualità di *ktitor*, aveva speso molto danaro per la restaurazione della chiesa di San Giovanni Evangelista e per il culto che vi si celebrava. Per assicurarle rendite stabili aveva messo gli occhi su un terreno situato di fronte alla chiesa, già proprietà di essa, ma adibito ad altri fini. Il patriarca dietro sua domanda dispose che il terreno rimanesse proprietà perpetua della chiesa, ma che il Melidones fino alla sua morte ne avesse il possesso, che ne impiegasse i provventi per l'incremento e il decoro della chiesa, e che colui che dopo la sua morte avrebbe il diritto di fondazione dovesse amministrare il terreno nella stessa maniera, secondo il giudizio del patriarca, e sfruttarlo a pro della chiesa (³).

(16) L'Odigitrianos desiderava di ottenere dal patriarca la chiesa di San Michele a titolo di *ephoreia* e in qualità di *ktitor* per il tempo della sua vita. A questo fine egli dovette firmare una formale dichiarazione nella quale prometteva di ricostruire una parte della chiesa che era caduta in rovine, di assicurare l'incremento e la conservazione del tempio, di provvedere alle spese necessarie per il culto e la celebrazione, due volte al mese, di una divina liturgia, e, dopo la conclusione della pace, di insediarvi stabilmente un sacerdote. A

(¹) Eustazio parla incidentalmente anche di un'altra chiesa, eretta nella sua lontana patria, la Cappadocia, da sua madre. Egli ha istituita in essa, Modesto in qualità di *epoptes* e *despotes*, affinchè ne abbia sopraintendenza (*pronoia*: termine tecnico, cf. questa riv., t. VI (1940), p. 373, nota 2). Non è chiaro se il Boelas era proprietario o soltanto possessore di diritti minori di signoria. Comunque Modesto pare venga nominato padrone in quest'ultimo senso, poiché il titolo datogli di *epoptes* sembra escludere che egli sia proprietario.

(²) MM II, 301.

(³) *Ibid.*, 495.

queste condizioni, il patriarca gli concesse il possesso della chiesa vita durante, ammonendolo che essa gli sarebbe stata tolta, se fosse venuto meno alle sue promesse ([1]).

(17) Giorgio Pepagomenos ottenne la *ktitoreia* della chiesa di San Demetrio a Costantinopli, dopo essersi obbligato a provvedere alla conservazione e all'abbellimento di essa, e alle spese necessarie per il culto, specialmente quelle per la celebrazione della divina liturgia ecc. È interessante notare che la *kyra* Adiniatissa aveva avuto fino allora la amministrazione *(kybernesis)* del tempio, a titolo di graziosa concessione e di speciale benevolenza, essendo essa la nipote del sacerdote che prima aveva ufficiato la chiesa. Tale « amministrazione » veniva però distinta dal diritto di fondazione; poichè nel principio dell'atto viene detto che nessuno avesse diritti di fondazione *(ktitorikon dikaion)* sul tempio. Fu stabilito che il Pepagomenos le pagasse dalle rendite della chiesa quanto essa avesse ricevuto prima ([2]).

I *ktitores* che riscontriamo in questi documenti non hanno la proprietà della chiesa, la quale essa stessa appare come proprietaria e come soggetto di diritti. D'altra parte, essi hanno certi diritti di signoria e agiscono come veri padroni, purchè la loro attività sia in favore dell'istituzione a loro affidata. La loro figura risalta ancora più chiara dai seguenti atti.

(18) La monaca Teodule Tzuruline aveva riedificato una chiesa della Madonna, in parte a proprie spese, in parte con offerte altrui. Durante una sua prolungata assenza il proprietario di una vigna vicina, il Kaballarios Kontostephanos aveva cominciato ad estendere la coltura della vigna anche al terreno della chiesa; aveva piantato le sue viti sul luogo dove prima era stato il nartece della chiesa e su un altro terreno che aveva servito da cimitero. La monaca al suo ritorno, intentò processo al Kontostephanos davanti al tribunale patriarcale. Un sopraluogo fornì indizi da cui concludere che la chiesa avesse avuto un nartece. Nella loro difesa il convenuto e sua moglie, in un primo tempo, pretesero alla proprietà del terreno coltivato; ma non potevano provare che lo avessero avuto sia per via di eredità dai genitori, sia quale dote della moglie. Perciò il Kontostephanos cambiando tattica, affermò di aver ricostruito il tempio andato in rovina a proprie spese. Messo alle strette dalla risposta, che in quel caso, avrebbe avuto l'obbligo di non lasciar andare in rovina la chiesa, ma di provvedere alla sua conservazione, si ritirò su una nuova posizione, pretendendo di aver comprato il terreno coltivato da vigna. Senonchè i documenti presentati apparvero come non aventi nessun rapporto col terreno in questione, oppure come falsificati.

([1]) *Ibid.*, 467.
([2]) *Ibid.* I, 568.

Perciò il patriarca decise finalmente così la vertenza: Il Kontostephanos doveva venir espulso dal luogo che, secondo testimoni probi e ben informati aveva fatto parte del nartece, perchè era luogo consecrato il quale non ammetteva nessuna servitù. Si dovevano aggiungere altri dodici piedi da ogni lato della chiesa; poichè se le leggi civili prescrivevano tale distanza fra vicini e questa norma veniva dappertutto osservata come utile e giusta, molto più doveva venir osservata dove si trattava di chiese o di cappelle. Al Kontostephanos, sotto minaccia di scomunica, fu ingiunto di attenersi fedelmente a quanto era stato deciso. Fu concessa, invece, la *ephoreia* e *ktitoreia* alla monaca Teodule, vita durante, in vista delle cure che aveva avuto per la chiesa, obbligandola a badare anche nell'avvenire alla conservazione e all'abbellimento del tempio, al servizio liturgico e alle spese di culto (1).

(19) Il Kabades e sua moglie avevano offerto un loro casale al romitaggio del Teologites, pattuendo che in cambio della offerta, ambedue vi sarebbero stati sepolti e avrebbero goduto del diritto alla commemorazione nelle funzioni liturgiche. Della proprietà faceva pure parte la grande e venerata chiesa dei santi martiri Cristoforo e Akileno. Dopo la morte del marito, il Teologites e la Kabadina di comun accordo vendettero il casale, tranne una casa e la chiesa, al ieromonaco Macario, il quale demolì le costruzioni e vi piantò una vigna. Ma venuta vicina alla morte la Kabadina si pentì del suo fatto: consegnò la chiesa, la casa e tutti i diritti che aveva, al metropolita di Medeia il quale, da parte sua, accettò l'obbligo di provvedere alla sua sepoltura e ai suffragi per la sua anima. La donna confessò nello stesso tempo che i beni venduti da lei e dal Teologites erano proprietà della chiesa. Il metropolita chiese dal patriarca Matteo di essere ristabilito nei suoi diritti, promettendo di fare da parte sua le spese necessarie per la restaurazione del tempio. In un sopraluogo il patriarca vide che il Macario aveva gettato le pietre tolte dalla vigna e il legno nella chiesa, cosa che stimò indegno di un cristiano, molto più di un ieromonaco. La produzione delle prove incontrava difficoltà. Certe pietre terminali non davano abbastanza affidamento per trarne conclusioni certe. Una vecchia bolla d'oro, addotta dal Macario, sembrava dire che in quel luogo un certo Tompros aveva ricevuto in dono alcune case con la chiesa. Donde il Macario concluse che la chiesa apparteneva alle case, non le case alla chiesa. Ma più avanti, nello stesso documento, si parlava separatamente della chiesa, del terreno circostante e delle case. Da ciò il metropolita volle provare che le case fossero proprietà della chiesa. Siccome nessuna soluzione si ebbe da questa parte, alcuni dignitari furono mandati ad interrogare la Kabadina. Questa dichiarò di aver ricevuto tutto in dote dai suoi genitori. Costoro lo avrebbero comprato dal Tompros, ma come proprietà della chiesa, non come cosa

(1) *Ibid.* II, 395 ss.

propria: essere tutto dedicato e donato alla chiesa. I messi furono inviati per interrogare la donna una seconda volta, dopo averla resa attenta a ciò che l'attribuzione della proprietà al tempio significherebbe per essa l'obbligo di restituire la somma ricevuta dal Macario. Ma essa rimase ferma sulle sue affermazioni e la deposizione di tre altre persone del luogo concordavano con le sue asserzioni. Il sacerdote e orfanotrofo Michele attestò che dopo la morte del sacerdote insediato dal padre della Kabadina, aveva celebrato spesso le funzioni liturgiche nella chiesa e aveva sempre sentito che i campi appartenessero alla chiesa. Il Katzas depose che la casa e il terreno che egli stesso possedeva in quel luogo, aveva sempre pagato il canone al tempio. Così il patriarca potè dare finalmente la decisione: l'ieromonaco, benchè secondo i canoni non avesse diritto di esigere nulla, a titolo di graziosa condiscendenza, ricevrebbe indietro la somma versata al Teologites e alla Kabadina. Il casale apparterebbe alla chiesa; il metropolita di Medeia dovrebbe restituire, secondo la stima di uomini periti, quanto il Macario aveva speso per il ripulimento e la coltivazione dei terreni (1).

Rimangono certe oscurità nei due casi or ora da noi visti; ma le linee generali sono abbastanza chiare. Il Kontostephanos nella sua difesa mette successivamente avanti tre titoli. In primo luogo pretende che la proprietà della chiesa gli sia pervenuta per via di eredità o come dote della moglie. Nel terzo luogo afferma di essere proprietario dei terreni circostanti la chiesa a titolo di compra. Ben distinto da questi titoli, è quello avanzato nel secondo luogo in cui afferma di aver restaurato e abbellito la chiesa. Egli suppone evidentemente che, pur non diventando proprietario, colui che restaura e rinnova la chiesa, acquisti diritti di signoria su di essa. I messi patriarcali non negano la conseguenza, ma la premessa: se egli vuol pretendere ad essere il restauratore e rinnovatore della chiesa, non avrebbe dovuto lasciarla andare in rovina. Si tratta qui di una situazione giuridica simile a quella descritta nei documenti anteriori. La decisione finale del patriarca concede i diritti di *ephoreia* e *ktitoreia* piuttosto che al Kontostephanos, alla monaca Teodule, non perchè questo fosse la proprietaria — il tempio non appartiene a nessuno, ma è esso stesso soggetto di diritto — ma per graziosa concessione del patriarca in vista delle sue benemerenze e della sollecitudine che lei ha mostrata per la casa di Dio.

(1) *Ibid.*, 551.

Il secondo caso mette ancora più in rilievo la distinzione fra la chiesa oggetto e la chiesa soggetto di diritto. L'affermazione del Macario che la chiesa appartenesse alle case dovrà esser compresa nel senso che essa facesse, insieme alle case, parte di una proprietà. La vertenza mostra qui in maniera particolarmente chiara come era ben compresa la differenza fra chiesa soggetto e chiesa oggetto di diritto e come anche la chiesa che era soggetto di diritto, poteva avere un padrone (kyrios) il quale esercitava certi diritti di signoria sopra di essa.

Occorre ora dare uno sguardo a quanto abbiamo visto finora. In un primo tempo abbiamo incontrati padroni di chiese che ne erano i veri proprietari, e che vendevano, donavano, trasmettevano agli eredi queste chiese come meglio credevano. I *ktitores* o fondatori invece, apparsi nella seconda serie di documenti, non sono proprietari della chiesa, ma hanno certi diritti di signoria nei suoi riguardi. Fra essi dobbiamo distinguere due gruppi. Gli uni hanno acquistato i lpro diritti per via di eredità, di dono, di dote ecc.; insomma essi si basano su un titolo di diritto privato. Così le figlie del Boelas, la Kabadissa, la prima difesa del Kontostephanos ecc. (13, 18, 19, 20). Pur non essendo essi proprietari, i loro diritti derivano, in ultima analisi, dalla proprietà del primo fondatore il quale, per sè o per i suoi successori, rinunciò al diritto di proprietà, riservandosi soltanto diritti di signoria meno ampi. I diritti dei ktitores dell'altro gruppo invece, non sono basati sulla fondazione, nè originariamente nè derivatamente, ma su una graziosa concessione dell'autorità ecclesiastica (15, 16, 17, 18, 20). È vero che, anche qui, il *ktitor* ha già fatto o è tenuto a fare delle spese per la conservazione o per l'incremento della chiesa. Questo può essere una ragione che muove l'autorità ecclesiastica a concedere il titolo e i diritti di fondatore, ma senza tale concessione graziosa della chiesa, tale titolo e tali diritti non esistono. La distinzione di questi titoli risulta ancora più chiaramente se consideriamo gli effetti giuridici che ne conseguono. Chi è *ktitor* in forza di una fondazione originaria, può trasmettere i suoi diritti per un negozio giuridico a chi gli pare, come il proprietario fondatore della chiesa può trasmettere la proprietà della chiesa mediante testamento, donazione, costituzione in dote ecc. I fondatori

invece, costituiti tali per graziosa concessione dell'autorità ecclesiastica, sono legati ai termini di tale concessione, e, come appare dai nostri documenti, tale concessione soleva farsi per la vita del concessionario ([1]).

La differenza fra queste diverse specie di ktitoreia viene bene illustrata dal caso seguente.

(20) Teodora Aspietissa e suo fratello Simone avevano ceduto un loro terreno al sacerdote Nicola Radeno, affinchè vi edificasse una chiesa ([2]). Fu pattuito che il Radeno avrebbe tutti i diritti di signoria e di dominio su di essa e che potrebbe trasmetterla a chi gli piacesse. Senonchè dopo la morte improvvisa di suo figlio, il sacerdote, vista la sollecitudine mostrata dalla Aspietissa per il tempio, nel frattempo ultimato ed arredato, decise di darlo alla stessa Teodora. Questa, alla sua morte, lo lasciò alla figlia Anna, insieme con una casa che le apparteneva. Il terreno contiguo alla parte meridionale della chiesa, era proprietà di Manuele Taroneites, cugino di Anna e figlio di Simone. Fu convenuto fra Manuele e Anna che questo terreno sarebbe stato dato alla chiesa per costruirvi una cella, mentre doveva essere collocata da Anna nella chiesa un'immagine, molto venerata, della Madonna. La cella fu difatti costruita ed unita alla chiesa, ma Anna si rifiutò di porre l'immagine nella chiesa. Anna diede la casa e la cella in dote alla sua figlia spirituale. Ma quando il Taroneites, dopo una assenza di molti anni, vide che gli obblighi assunti dall'altra parte non erano stati eseguiti, richiese il suo terreno. La vertenza fu concordata in questa maniera. Il Taroneites donò alla chiesa il terreno disputato. In compenso egli fu nominato « fondatore » di essa con i diritti rispettivi, non avendo

([1]) Lo Zhishman aveva già notato che i diritti di fondazione potevano venir concessi « per privilegio », come si esprime; ma non aveva fatto differenza per gli effetti giuridici, p. 41.

([2]) È frequente il caso che qualche pia persona cede un suo terreno ad altra persona, coll'obbligo per questa, di costruirvi una chiesa o un monastero. Non risulta sempre chiaro se si cede anche la proprietà o se il datore concede soltanto l'uso del terreno. Si adibisce spesso la voce : ἔκδοσις, parola che di per sè significa che non si cede la proprietà ; ma i bizantini, nell'uso quotidiano, spesso trascuravano la differenza, cf. l'osservazione di Balsamone, ad can. 12 conc. Nic. II, Rhalli e Potli, t. II, p. 595. Vi sono però casi, in cui appare che il proprietario cede soltanto l'uso del terreno, ad es. MM IV, 204 « sino alla fine della vita » del concessionario. Altri esempi veda *Viz. Vremennik*, XVII (1910), App. p. 48; MM II, 456. In tali casi la chiesa diventava la proprietà del proprietario del terreno, secondo il principio « superficies solo cedit »; ma il fondatore della chiesa aveva il diritto di « superficie », cioè l'uso e l'usufrutto di essa ed egli godeva dei diritti di fondazione.

Anna, « vera fondatrice e padrona », designato nessuno per questa carica. Non gli era però concesso trasmettere la chiesa ad altre persone o darla in dote o lasciarla per testamento. La cella costruita da Anna e data in dote alla figlia spirituale doveva rimanere proprietà di quest'ultima. Ma essendo eretta la cella sulla terra della chiesa, questa aveva il diritto di riceverne un affitto annuo (1).

Risulta evidente la diversità della situazione giuridica del Radeno, della Teodora e dell'Anna da una parte, che si basa sul titolo di proprietà e di quella del Manuele, basata sulla concessione del patriarca. Se si considera che la chiesa qui nega al *ktitor* il diritto di disporre della *ktitoreia* sia per negotium inter vivos, chè per atto mortis causa, mentre non osa toccare i diritti dei fondatori della prima specie, sembra evidente che nel secondo caso non riconosceva diritti indipendenti dalla sua concessione ed anteriori ad essa.

Con ciò sembra escluso che, per spiegare l'origine di questa forma di *ktitoreia* si possa ricorrere alla Nov. 67 di Giustiniano, la quale contempla il caso di un fondatore che non edifica una nuova chiesa, ma restaura una chiesa caduta in rovina. Costui ha gli stessi diritti di un fondatore originario. Occorre dunque cercare altrove per trovare le origini.

Ci sembra che lo sviluppo della *ktitoreia* delle chiese possa venir lumeggiato dall'evoluzione che la stessa istituzione ha avuto nei monasteri (2). Dalla fine del secolo X patriarchi, vescovi e imperatori avevano incominciato a concedere monasteri a laici ricchi e influenti, in principio allo scopo di procurare ai monasteri scaduti e impoveriti, validi sostenitori, in seguito per gratificarsi i concessionari (caristicari), i quali però sfruttando senza vergogna le loro commende, condussero spesso a rovina anche monasteri ricchi e potenti. Contro tali abusi, i fondatori di monasteri cercarono di premunirsi, nominando a protettori delle loro fondazioni persone autorevoli, cui fu dato, specialmente a partire dal secolo XII, il nome di « eforo ». L'eforo non era il proprietario del monastero, ma aveva certi diritti di signoria, che normalmente spettavano al proprietario: la sorveglianza sulla disciplina, la

(1) MM II, 404.

(2) Veda su questa evoluzione, l'art. *Ricerche...*, questa rivista, t. VI (1940), p. 316 ss., 346 ss.

sovrintendenza sull'amministrazione economica, la nomina dell'egumeno o la sua conferma ecc. Anche l'autorità ecclesiastica incominciò a nominare efori di monasteri persone ben intenzionate che si impegnavano a provvedere alle necessità materiali e a curare il bene spirituale degli istituti loro affidati. Coll'andar del tempo l'evoluzione portò a una equiparazione fra fondatore proprietario e eforo: i documenti dei secoli XIV e XV si servono senza distinzione dei termini di *ktitor* e eforo, di *ktitoreia* e di *ephoreia*. L'istituto del caristicariato aveva trovato applicazione specialmente nei monasteri; l'eforato invece poteva altrettanto bene applicarsi alle chiese e darvi gli stessi vantaggi come nei monasteri. Vediamo così sorgere accanto alla *ktitoreia* basata sulla fondazione, quella basata sulla concessione graziosa dell'autorità ecclesiastica, la quale, secondo i nostri documenti, sembra esser stata limitata ordinariamente alla vita del concessionario.

Si comprende che questa nuova forma di *ktitoreia* doveva incontrare il favore della chiesa. Essa conservava i vantaggi che l'istituzione del diritto di fondazione presentava alla chiesa, ma ne evitava i pericoli. In quei tempi calamitosi, mobilitava la buona volontà dei laici in aiuto delle chiese ai cui bisogni l'autorità ecclesiastica non era più in grado di sopperire per mancanza di fondi. Dall'altra parte, limitati i diritti di fondazione alla vita del concessionario, veniva soppressa la fonte principale delle perdite che aveva sofferto la proprietà ecclesiastica per ragione delle alienazioni illegittime operate dai successori dei fondatori originari. Data la scarsità di documenti non è più possibile indicare quale estensione abbia avuto questa forma di *ktitoreia* e quali siano stati i suoi effetti.

A conclusione della nostra indagine raccogliamo brevemente quel che i nostri documenti ci insegnano intorno alle chiese soggette a dominio privato nell'impero bizantino durante gli ultimi secoli della sua esistenza. Merita di esser rilevato che le chiese parrocchiali ossia le « chiese cattoliche », come venivano nominate, non appariscono in essi. Non si può perciò affermare che tali chiese non abbiano esistito ([1]), ma credo che, fuori delle città, se ne trovavano soltanto nei grossi

([1]) Veda l'art. *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus...*, questa rivista, t. VIII (1942), p. 402 ss.

borghi o nei villaggi di contadini liberi, e qui, ancora, le chiese o cappelle forse saranno state non raramente nel dominio del comune rurale (1). I nostri documenti ci mostrano invece l'importanza che hanno avuto per la cura delle anime le chiese e le cappelle dipendenti da privati. Se ne vedono nelle città e nelle campagne, nel centro di una grande proprietà o isolate, destinate agli abitanti di una frazione o di un casale, oppure unicamente dovute al pio zelo di qualche persona religiosa. Che le popolazioni, specialmente delle campagne, potessero assistere alle funzioni liturgiche e ricorrere ai servizi del clero, era reso possibile in grandissima parte soltanto dalle chiese e cappelle sottoposte a padroni laici (2).

Abbiamo visto che i fondatori regolarmente conservavano il diritto di proprietà della loro fondazione; in forza di questo diritto, essi tramandavano le chiese ad altri, le donavano, le davano in dote, le lasciavano per testamento agli eredi. Non raramente appaiono anche atti di compravendita di chiese. Ci si domanda come tale modo di procedere, talvolta esplicitamente approvato dalla autorità ecclesiastica, si concilii col divieto, spesso ripetuto, dell'alienazione dei beni destinati a scopi pii. Benchè più di una volta trattata, la questione del divieto dell'alienazione dei beni ecclesiastici, almeno per l'impero bizantino, meriterebbe di essere ripresa a fondo (3). La

(1) Veda la novella di Basilio II, ZACHARIÄ v. LINGENTHAL, *Ius Graeco-Rom.* III, p. 313. Il TROITSKIJ, citando questa novella, parla direttamente dI diritti di ktitoreia del comune rurale, p. 89. Difatti questa novella è l'uuica fonte addotta da coloro che affermano essere stato spesso il comuue rurale il padrone della chiesa del luogo. In verità ciò non viene affermato neppure in questa novella; sono piuttosto siugoli membri del comune che hauno la proprietà dell'oratorio da essi eretto. L'imperatore vieta soltanto che l'oratorio e i beni ad essi offerti diveutiuo proprietà di persone esterne, cioè della nobiltà o del vescovo. È vero che sembra anche concedere al comune una certa autorità sopra l'oratorio, ma non viene bene determinato iu qual senso essa si esercitasse. Nei tempi posteriori invece i comuni rurali hauno spesso i diritti di fondazione uelle chiese o oratori del luogo.

(2) Allo stesso scopo servivano i monasteri e i loro numerosi metochia. La descrizione data da F. H. SCHMID sull'organisazione della cura delle anime uell'Oriente slavo, vale su per giù auche per l'impero bizautiuo. Cf. *Ztschr. Sav. Stift.*, Kan. Abt., XIX (1930), p. 469.

(3) Veda ZHISHMAN, p. 69 ss.; K. RHALLI, Περὶ ἀπαλλοτριώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Atene 1893; SOKOLOV, *op. cit.*, p. 182 ss.

soluzione sembra trovarsi nella distinzione fra la vendita che distrugge il carattere sacro dell'oggetto consacrato a Dio, e quella che lo conserva intatto ([1]). Una volta ammessa la proprietà privata dei beni destinati al culto o alle opere di religione, logicamente dovevano venir ammessi gli atti con cui si disponeva di essa.

Il concetto di proprietà era così forte che se ne ammetteva anche la divisione in parti ideali: si poteva essere proprietario o ktitor di un quarto, della metà o di tre quarti della chiesa. I documenti ci parlano anche di chiese la cui proprietà si trasmetteva da una generazione di preti ad altre. Si tratta però, nei nostri documenti, di persone libere. Non vedo che le nostre fonti ci autorizzino ad affermare che lo stesso istituto si trovi nelle grandi proprietà, presso i preti non liberi. I documenti dànno piuttosto l'impressione che qui le chiese appartenevano al padrone, non al sacerdote ([2]).

Fra i diritti e obblighi del *ktitor* viene spesso detto che egli ha la cura e la provvidenza della chiesa. Deve curarne la conservazione e « l'incremento », provvedere alla celebrazione regolare della santa liturgia e al canto delle ore canoniche, fornire i mezzi per procurare le candele e gli altri oggetti richiesti per il culto. Egli ha l'obbligo e il diritto di nominare un sacerdote che uffici nella chiesa. Giustiniano aveva già prescritto che il candidato fosse approvato dal vescovo e i decreti e le decisioni patriarcali talvolta insistono su questo diritto ([3]). Il *ktitor* amministra ancora i beni ecclesiastici appartenenti alla chiesa o destinati al suo uso; anche qui le leggi della chiesa bizantina davano all'autorità ecclesiastica il diritto di sorveglianza ([4]).

Mentre i testi legali assicurano così al vescovo i suoi diritti di giurisdizionc e di soprintendenza, i documenti sem-

([1]) Dai numerosi esempi citati nel testo (cf. anche questa rivista t. VI (1940), p. 344/345) sembra legittimo concludere che nella pratica questa soluzione sia stata accettata. Con ciò non erano sempre tolti i dubbi teorici, cf. il caso riferito MM II, 323.

([2]) Non conosco alcun caso in cui i documenti attribuiscono la proprietà di una chiesa al sacerdote *paroikos*, benché parlino di tali sacerdoti.

([3]) *Novella* 123, c. 18 (546); cf. Balsamone, ad can. 1 conc. I et II, Rhalli e Potli, t. II, p. 651; Zhishman, p. 52 ss.

([4]) MM I, 231; Zhishman, p. 40.

brano dare un quadro abbastanza diverso. In essi il vescovo come persona di autorità pubblica è quasi assente. Fa impressione vedere ad es. come, nei processi, si ricorre a difficili prove per mezzo di testimoni e scritture, mentre un ricorso all'archivio vescovile avrebbe dovuto agevolmente mostrare l'esistenza di una fondazione o lo stato giuridico della chiesa. Non si sa bene spiegare molti dei fatti riferiti nelle nostre fonti, se non supponendo che le norme date dalle leggi, difatto non erano osservate e che i fondatori procedevano alla fondazione o all'istituzione dei sacerdoti ecc. senza curarsi molto dei vescovi. Qui stava naturalmente il grande pericolo di questa istituzione che concedeva tanta parte ai laici. La cura delle anime e l'organismo che doveva servire ad essa, sfuggiva in gran parte al potere dell'autorità ecclesiastica ([1]).

La comparazione del «diritto di fondazione» bizantino con la «chiesa privata» occidentale ([2]) e slava, mostra molte analogie. Qua e là troviamo il fondatore come proprietario anche dopo la dedicazione dei suoi beni a scopo pio; gli vediamo esercitare diritti di carattere piuttosto ecclesiastico e religioso nella sua fondazione, come quello di nominare il

([1]) Non so se sia lecito attirare qui l'attenzioue su una curiosa osservazioue di Balsamone, nella risposta 14 alle questioni del patriarca Marco, Rhalli e Potli, t. IV, p. 458; cf. la risposta 41. ibid., 479. Balsamone sembra cousiderare qui la cousecrazioue della chiesa — con l'erezioue, la consecrazione e l'unzione dell'altare e le solennità che si usavauo iu questa occasione — come onore esclusivo e privilegio delle chiese «cattoliche». Secondo il parere comune invece la «chiesa cattolica» si distingue dalle altre chiese per essere destinata al culto pubblico di tutta la popolazione e per la sua più stretta dipendenza dal vescovo. Corrispoude, più o meno, alla chiesa parrocchiale dell'Occidente. L'osservazione di Balsamone si comprenderebbe bene, se le chiese poste sotto il dominio di privati non erano di regola consecrate, e il sacerdote celebrante vi si serviva dell'antimiusion; cf. il commentario di Balsamone al can. 31 del concilio Trullano, Rhalli e Potli, t. II, p. 372, nel quale spiega che gli autimiusi siano stati escogitati per permettere la celebrazione della liturgia negli oratori. e che non solo suppliscauo agli altari solenuemeute consecrati, ma dimostrino auche che la celebrazioue della liturgia negli oratori si fa sotto la sorvegliauza del vescovo.

([2]) Per la bibliografia sulla «chiesa privata» occidentale veda B. Kurtscheid, O. F. M., *Historiă iuris canonici*, Roma 1941, p. 270. Si aggiunga la bella e dotta indagine di H. E. Feine, *Studien zum langobardisch-italischem Eigenkirchenrecht*, Ztschr. Sav. St. Kan. Abt., t. 31, 32 (1942-1943).

sacerdote ufficiante, quello di provvedere e di sorvegliare il servizio religioso, quello di amministrare i beni dell'istituto religioso ecc. D'altra parte non poche sono le differenze. Un istituto come il « beneficio ecclesiastico » non sembra aver esistito ordinariamente nella chiesa bizantina, almeno per quanto riguarda le chiese sotto dominio privato [1]. I sacerdoti, per lo più, vengono assunti per celebrare le sacre funzioni nella chiesa, mediante contratto di opera; non viene loro assegnato un terreno o altri beni immobili per uso e usufrutto vita natural durante, in compenso del loro servizio. Bisogna ancora notare che i vantaggi economici risultanti dalle fondazioni per il fondatore, che hanno avuto una importanza così grande in Occidente, sembrano aver avuto poco peso nella fondazione di chiese private nell'impero bizantino. Mentre in Occidente il padrone si appropriava una grande parte dei provventi che venivano alla chiesa sotto forma di doni, di oblazioni. di tributi pagati dai fedeli ecclesiasticamente dipendenti da essa, in Oriente tale fonte di entrate si riscontra molto di rado. C'è qualche esempio, che immagini molto venerate attiravano doni e offerte alle chiese e che i proprietari, col consenso dell'autorità ecclesiastica, ne prendevano una parte [2]. Le chiese pure di proprietà di famiglie sacerdotali avevano senza dubbio, in più del fine religioso, anche scopi economici [3]. Ma tale non era il caso ordinario. I fondatori di chiese, nell'impero bizantino, in genere, erano mossi da motivi religiosi, senza avere di mira vantaggi materiali. Se vi accadevano degli abusi — ed erano frequenti — si trattava dei successori dei primi fondatori che mettevano mano sopra i beni lasciati da questi in favore della chiesa per il culto o la manutenzione

[1] Veda circa una specie di « benefici » esisteuti presso le chiese dipeudenti dal vescovo, questa rivista, t. VIII (1942), p. 412 ss.

[2] MM I 52; II 513.

[3] Veda ad es. MM II 391, IV 97, cf. 56. Abbiamo riscoutrato altri sacerdoti proprietari di chiese. L'affermazione dello ZHISHMAN p. 63, che non era lecito al « fondatore » di appropriarsi qualche cosa del patrimouio, dei provveuti o delle offerte appartenenti alla fondazione teoricamente è esatta, ma nei casi indicati vediamo condiscendere all'uso contrario anche l'autorità ecclesiastica. Il caso di un primicerio che aveva illegittimamente usurpato un metochion del monastero di Esphigmenou e prendeva la metà delle entrate per sè, lasciando l'altra metà al sacerdote ufficiante la chiesa, veda *Viz. Vremennik*, t. XII (1906), App. p. 42.

del sacerdote o altre necessità del tempio. La ragione della diversità che esisteva a questo riguardo fra Oriente ed Occidente è ovvia. Mentre in Occidente l'investitura col beneficio ecclesiastico assicurava al sacerdote un minimum economico, e lo sviluppo dell'organizzazione parrocchiale coll'obbligo dei fedeli di frequentare una certa chiesa, di pagarvi le decime ecc. ne aumentava le rendite, nell'impero bizantino le chiese « cattoliche », a quanto pare, rimasero escluse dal diritto di fondazione, e sembra non si sia mai arrivati a imporre qui contribuzioni ben determinate da corrispondersi dai fedeli ai loro sacerdoti. Ciò che le chiese ricevevano, erano piuttosto oblazioni spontanee di coloro che le frequentavano o offerte fatte direttamente ai sacerdoti per l'esercizio del loro ministero. Contribuzioni senza dubbio abbastanza misere che non potevano attirare la cupidigia dei potenti (1).

Si può dunque affermare che in confronto con la chiesa privata occidentale, nonostante certi gravi inconvenienti, connessi col sistema per natura di cose, l'istituto della chiesa fondata, nell'impero bizantino, ha conservato un carattere più religioso, ciò che ha contribuito ad assicurarle una vita più durevole e a farla sopravvivere anche alla caduta dell'impero.

(1) Cf. l'art. *Die kirchlichen Einkünfte...*, questa riv., t. VIII (1942), p. 429.

E. Herman S. I.

Gli ultimi Rurikidi
e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo

L'idea, che ha un sovrano sull'origine, natura, estensione della propria sovranità, è senza dubbio uno degli elementi fondamentali che stanno a base di tutta la sua attività politica. Perciò, per comprendere bene e valutare giustamente l'attività politica d'un sovrano, occorre prima di tutto precisare le sue idee sulla propria sovranità. A conoscerle servono principalmente le dichiarazioni ufficiali del sovrano e anche il cerimoniale — specie quello d'incoronazione — adottato da lui. Pure la letteratura politica e filosofica del tempo può giovare, ma non è necessario che le idee espresse in essa siano le stesse professate dal sovrano. Perciò bisogna distinguere bene le idee espresse nei documenti ufficiali e nel cerimoniale, da quelle espresse nella letteratura politico-filosofica; mettendole tutte nello stesso piano si rischia di arrivare a conclusioni sbagliate.

Abbreviature:

DRV = *Drevnjaja Rossijskaja Vivliofika*, ed. 2, Mosca 1788-91.
PDS = *Pamjatniki diplomatičeskich snošenij drevnej Rossiji s deržavami innostrannymi*, Pietroburgo 1851 e seg.
PSRL = *Polnoje Sobranije Russkich Lětopisej*, Pietroburgo 1856-1921.
RIB = *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, ed. 2, Pietroburgo 1872 e seg.
SGGD = *Sobranije Gossudarstvennych Gramot i Dogovorov*, Mosca 1813 e seg.
SIRIO = *Sbornik Imperatorskago Russkago Istoričeskago Obščestva*, Pietroburgo 1867-1916.
ŽMNP = *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija*, Pietroburgo 1836-1917.

Il periodo degli ultimi Rurikidi, Giovanni III, Basilio III, Giovanni IV, Teodoro I — (1462-1598) — è indubbiamente uno dei più importanti per la formazione dello Stato russo con centro a Mosca. Per comprendere bene l'opera di questi costruttori dello Stato russo, bisogna chiaramente conoscere le idee fondamentali, sulle quali essi basavano il concetto della propria sovranità.

La Russia ebbe il cristianesimo e, con esso anche la cultura, dal mondo bizantino, perciò colla letteratura bizantina venivano in Russia anche i concetti politico filosofici bizantini. Quindi dobbiamo prima di tutto dare un rapido sguardo sulle idee bizantine circa la sovranità degli imperatori, per vedere, se e in quanto corrispondono o hanno influito su quelle degli ultimi Rurikidi; tanto più, che spesso vengono attribuite proprio agli ultimi Rurikidi le idee politico-religiose bizantine.

1. - Il concetto bizantino dell'unico imperatore.

È assai nota nelle linee fondamentali la concezione bizantina della struttura politica del mondo cristiano. I singoli stati formano una gerarchia alla testa della quale sta l'imperatore, il supremo sovrano di tutta la cristianità (1).

L'imperatore bizantino prima di tutto è un sovrano perfetto. Egli non dipende da nessun altro sovrano nè da qualche altra istituzione umana, alla quale egli dovrebbe rendere conto del suo operato. Egli rende conto solo a Dio, da cui riceve il potere.

L'imperatore bizantino è pure un imperatore universale, unico imperatore dei cristiani, « ὁ βασιλεὺς τῶν Ρωμαίων » cioè di tutti i cristiani, come spiega ancora nell'anno 1393 il patriarca Antonio al Granprincipe Basilio I di Mosca (1389-1425). Perciò egli non ha accanto a se nessun altro sovrano cristiano perfettamente indipendente e subordinato solamente e diret-

(1) Ostrogorsky G., *Die byzantinische Staatenhierarchie. Kondakovianum* VIII (1936) p. 41-61; Doelger F., *Die Kaiserurkunden der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. Hist. Zeitschrift* 1939, p. 229-250; Treitinger O., *Vom Oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Leipziger Vierteljahrschrift* 1940, p. 1-26.

tamente a Dio, perchè ogni altro sovrano cristiano è subordinato all'imperatore universale. Il patriarca Antonio per inculcare questo concetto bizantino si appella all'apostolo (S. Pietro) che parla dell'unico imperatore, e ai concili, i quali conoscono pure un solo imperatore di tutti i cristiani. Perciò è inammissibile — secondo il patriarca — l'affermazione del Granprincipe: abbiamo la Chiesa, ma non abbiamo l'imperatore, cioè siamo cristiani, riconosciamo l'autorità dei concili e dei patriarchi sopra di noi, ma non quella dell'imperatore. Questo è qualche cosa contro la natura stessa e lo fecero soltanto i tiranni usurpandosi il titolo d'imperatore ([1]).

È vero, i bizantini potevano tollerare — benchè a malincuore — che qualcuno dei sovrani cristiani portasse il titolo di « Βασιλεὺς » per esempio lo zar dei Bulgari ([2]). Ma proprio il vero significato del « Βασιλεὺς » veniva svalutato dall'aggiunta « dei Bulgari », cioè sovrano di una sola nazione, perciò un sovrano particolare, locale. Invece l'imperatore bizantino era « ὁ βασιλεὺς τῶν Ρωμαίων », cioè di tutti i cristiani come tali e per conseguenza anche dei bulgari cristiani e del loro sovrano cristiano.

Però questa subordinazione di tutti i sovrani all'imperatore bizantino non significava necessariamente la reale dipendenza politica e la trasformazione di tutti in semplici vassalli di Bisanzio. Era una subordinazione prima di tutto ideologica, gerarchica al capo universale di tutta la cristianità.

Questa idea trovò la sua chiara espressione nel cerimoniale bizantino d'incoronazione imperiale ([3]). Secondo esso l'imperatore riceve la sua dignità da Dio. Dio, come per mezzo del suo profeta Samuele ha eletto ed unto David re del suo popolo eletto, così ha eletto ed unto il presente imperatore. Dio gli impone la corona, lo investe della forza dall'alto, gli dà lo scettro nella mano, lo insedia sul trono della giustizia. Dio unico re dei secoli gli affida l'impero terrestre. Pure l'universalità e l'unicità dell'imperatore sono chiaramente espresse

([1]) *RIB*, t. VI. pril. p. 273-276.

([2]) *Constantini Porphyrogeniti imp. de caeremoniis*, Bonn 1829-30, I, c. 48, p. 690.

([3]) *De caer.* l. c. 38; CANTACUSENUS. *Historiarum* l. IV. Bonn 1828-32 I, c. 48; *Codini Curopalatae de officialibus et officiis*, Bonn 1839, c. 17.

nel cerimoniale d'incoronazione. Dio ha elevato l'imperatore sopra il suo popolo santo, che ha redento col prezioso Sangue del suo Figlio e sottometterà a lui tutte le nazioni barbare. L'idea è chiara. Il popolo santo dei redenti, prefigurato dal popolo israelitico, sono tutti i cristiani: i pagani — barbari — diventando cristiani, saranno per questo stesso fatto subordinati all'imperatore.

La corona imperiale — il principale simbolo del suo potere sovrano — viene imposta all'imperatore nel nome e per autorità della Santissima Trinità.

Questa concezione politico-ideologica bizantina non veniva attaccata nella sua sostanza, quando un pretendente sostituiva se stesso all'imperatore bizantino nel senso bizantino, cioè proclamandosi imperatore di tutti i cristiani. Così avveniva spesso a Bisanzio, quando con forza furono deposti gli imperatori dai controcandidati. Pure i sovrani degli altri stati potevano tentare di sostituire loro stessi all'imperatore bizantino, come per esempio lo zar Simeone di Bulgaria (893-927) (¹) e lo zar serbo Dušan (1331-1355), prendendo anche il titolo d'imperatore dei Romei (²). Ma qui si trattava praticamente di sostituire la persona alla persona, la sede alla sede.

Ma era possibile un altro modo di ribellione contro la concezione politico ideologica bizantina: un sovrano cristiano qualunque si proclama sovrano perfetto nel suo regno; egli riceve il potere direttamente da Dio e non ha sopra di sè nessuna autorità umana in terra, insomma nel suo regno si considera uguale all'imperatore bizantino in perfetta sovranità. Per sè non importa, se un tale sovrano ribelle assuma il titolo di « Βασιλεὺς », usi le insegne e il rito d'incoronazione imperiali bizantine. Basta l'affermazione di uguaglianza nella pienezza della sovranità per scompaginare totalmente la concezione bizantina dell'impero universale. Perchè contro la concezione di unico sovrano perfetto, universale, il quale — almeno ideologicamente — non ha nessuno pari, si

(¹) Ostrogorsky G., *Die Krönung Symeons von Bulgarien. Bull. de l'Inst. archeol. Bulgare* 9 (1935), p. 185; Doelger, *Bulgarisches Zartum und byzantinisches Kaisertum*, ibidem, p. 51-62.

(²) Miklosich Fr., *Monumenta Serbica*, Vienna 1858, p. 142, 148. Novaković St., *Zakonski spomenici*, Belgrado 1212, p. 497, 429, 433.

oppone la concezione di due o più sovrani ugualmente perfetti, ciascuno nel suo regno, o sia una concezione di sovrani uguali tra di loro.

E proprio in questa maniera reagiva contro la concezione bizantina il Granprincipe Basilio I — secondo la lettera del patriarca Costantinopolitano Antonio scritta nel 1393 (1). Non sappiamo d'altre fonti maggiori particolari sulla teoria formulata dal Granprincipe. Ma la frase: — abbiamo la Chiesa, ma non abbiamo l'imperatore, — rimproverata dal patriarca al Granprincipe, indica abbastanza, che egli non voleva ammettere neppure ideologicamente la sovranità dell'imperatore sopra il suo Granprincipato. Egli negava l'universalità dell'unico impero cristiano e perciò non voleva, che l'imperatore fosse commemorato nelle funzioni liturgiche celebrate nel suo Granprincipato.

2. - **Il Granprincipe Giovanni III (1462-1505).**

Dopo aver esposto i fondamentali concetti ideologico-politici bizantini, possiamo indagare quali idee sulla propria sovranità professava il Granprincipe Giovanni III. Egli liberando definitivamente anche la nominale dipendenza del suo Granprincipato dall'Orda, incominciò energicamente « a raccogliere le terre russe » sotto il suo scettro e pose così il fondamento per la formazione dell'unico Stato russo compiuta dai suoi successori.

Il Granprincipe Giovanni sposò nel 1473 la Zoè-Sofia Paleologo e nel 1498 solennemente fece incoronare il proprio nipote Demetrio. Questi due fatti sono spesso considerati come espressione delle intenzioni di Giovanni III di prendere il posto degli scomparsi imperatori bizantini. Vediamo prima, quale importanza e quale significato dava il Granprincipe Giovanni stesso al suo matrimonio colla Zoè Paleologo. Poi discuteremo le idee sulla sovranità in quanto si manifestano nei documenti ufficiali di Giovanni III e nel cerimoniale d'incoronazione del suo nipote Demetrio.

(1) *RIB*, t. VI, pril. p. 273-76.

La Zoè-Sofia Paleologo († 1503).

L'eredità bizantina. — Secondo alcuni autori il Granprincipe Giovanni per mezzo del suo matrimonio colla Zoè-Sofia Paleologo sarebbe divenuto erede legittimo dell'impero bizantino (¹). Non entriamo qui nella questione giuridica, se Giovanni III sarebbe divenuto veramente erede del trono bizantino nel senso proprio della parola, come lo riteneva per esempio il senato veneziano (²). C'interessa, se lo stesso Giovanni III si ritenesse erede del trono bizantino e in che senso. Uspenskij perfino supponeva, che Andrea, fratello della Zoè-Sofia, avrebbe venduto il diritto di successione al trono bizantino al Granprincipe Giovanni (³). Sono conservati alcuni atti, coi quali Andrea Paleologo cedeva il trono bizantino (⁴), ma non c'è tra essi un atto simile in favore del Granprincipe Giovanni. Da nessun documento risulta, che la Zoè-Sofia avesse creduto di portare il diritto al trono bizantino in dote al suo consorte o ai figli. Neppure alcun documento ci attesta, che lo stesso Giovanni III si considerasse erede dell'impero bizantino.

Il titolo di zar. — La Zoè-Sofia, se non portò l'eredità bizantina nel senso proprio della parola, forse portò al suo marito almeno la dignità dello zar bizantino nel senso ideale, come capo della cristianità, almeno orientale, e il titolo di « zar »?

Neppure dell'eredità bizantina intesa in questo senso troviamo le tracce nei documenti ufficiali di Giovanni III. La stessa Zoè-Sofia dopo le nozze perde il suo titolo di « carevna »

(¹) Ščerbatov, *Istorija Rossijskaja,* Pietroburgo 1770-83, IV, p. 23; Karamzin N., *Istorija Gosudarstva Rossijskago,* Pietroburgo 1851 seg., VI, p. 37-39; Pierling P., *Rossija i Vostok,* Pietroburgo 1892, p. 165; Žigareev V, *Russkaja politika v Vostočnom voprose,* Mosca 1896, I. p. 34.

(²) Pierling, *Rossija i Vostok,* p. 103, 166.

(³) Uspenskij I. F., *Kak voznik i razvivalsja v Rossiji vostočnyj vopros,* Odessa 1900, p. 28.

(⁴) Regel V., *Chrisovul imperatora Andreja Paleologa. Vizant. Vremennik,* I, (1894), p. 153, 155.

e diventa « Granprincipessa », come rimane « Granprincipe » il suo consorte. La Sofia viene chiamata « Granprincipessa » nei documenti diplomatici (1), così si chiama anche essa stessa nella sua lettera alla figlia Elena (2). Nella bocca del popolo le è rimasto il titolo di « carevna » anche dopo il matrimonio, accanto a quello di Granprincipessa. Questo uso si rispecchia nelle cronache, che parlando della Sofia talvolta, accanto al « Granprincipessa » usano nelle narrazioni anche « carevna », o « carica » (3). Però mai mettono questo titolo nella bocca di qualcuno, che si rivolge alla Granprincipessa o nel riferire qualche atto o documento ufficiale. L'argomento tirato dal fatto, che sulla « plaščanica », ricamata dalla Sofia nel 1498, c'è ricamata l'iscrizione, che dice, che la « plaščanica » è stata ricamata dalla « carevna carogradskaja », non regge (4). Non si può difatti in nessuna maniera provare, che l'iscrizione l'abbia ricamata proprio la stessa Sofia. Poteva essere stata ricamata per ordine del monastero al quale essa diede la « plaščanica » in dono e che voleva così distinguere il dono della Granprincipessa dalle altre « plaščanicy ». In ogni caso contro le proprie lettere della Sofia e della sua figlia Elena l'iscrizione sulla « plaščanica » non può provare niente.

Difatti non troviamo alcun documento nel quale Giovanni III si dichiarasse successore degl'imperatori bizantini, almeno in questo senso. Egli non usa il titolo di « zar », che raramente in alcuni documeuti diplomatici (5), però non pretende, che sia a lui riconosciuto tale titolo. In ogni caso, mai si appella al suo matrimonio con la Sofia per rivendicare qualche prerogativa neppure onoraria. Respingendo la proposta di matrimonio della sua figlia con un marcrabio come poco degna del suo casato sovrano, tra le ragioni ricorda anche l'amicizia e fratellanza dei suoi antenati cogli imperatori bizantini (6), ma non dice, come sembrerebbe ovvio, che per

(1) *PDS*, t. I, p. 30, 34; *SIRIO*, t. 35, p. 117.
(2) *SGGD*, t. II, p. 27.
(3) *PSRL*, t. VI, p. 16, 19, 24, 32, 43, 48, 196, 197; t. XII, p. 147, 150, 152, 154, 190, 191.
(4) Ključevskij V. O., *Kurs russkoj istoriji*, Mosca 1908, t. II, 150.
(5) *PDS*, I, 46, 47, 59-61, 87, 96-98, 114.
(6) *PDS*, I, 18.

una figlia di una « carevna » bizantina un marcrabio è assai poco. E in quel tempo la Sofia non era ancora in disgrazia! Dunque i documenti ufficiali di Giovanni III non conoscono neppure questa eredità bizantina portata dalla Sofia. In particolare le idee di Giovanni III, circa questa eredità bizantina, le vedremo più tardi.

Il cerimoniale bizantino. — La terza cosa, che si vuole attribuire alla Sofia è l'introduzione « del superbo cerimoniale bizantino » alla corte di Giovanni III (¹). Prima di tutto la stessa Sofia personalmente ebbe poco l'occasione di conoscere il cerimoniale della corte bizantina. Non sappiamo esattamente nè l'anno di nascita della Zoè-Sofia, nè quanti anni avesse quando andò sposa a Mosca. Le testimonianze dei contemporanei sono assai discordanti (²). Ma possiamo fare un calcolo approssimativo. Essa era figlia di Tomaso despota di Morea. Suo padre prese moglie nel 1430, la Zoè era ultima dei quattro figli. Quindi la data della nascita « ante quam non » deve essere l'anno 1434-1435. In tal caso alla data della caduta di Costantinopoli la Zoè doveva avere al più 19 o 18 anni. Essa morì il 7 aprile 1503, e così in tal caso avrebbe avuto al più 68 o 69 anni. Però altre considerazioni c'inducono a concludere, che Zoè-Sofia al momento della caduta di Costantinopoli aveva meno di 18-19 anni. La Sofia sposò nel 1473. Essa diede al mondo 9 figli, l'ultima bambina nacque verso il 1492 (³). Supponendo anche, che Sofia desse alla luce questa ultima bambina nel suo cinquantesimo anno di vita dobbiamo concludere, che essa ebbe nel 1473 circa 30 anni, e per conseguenza nel 1453 era una bambina di circa 10 anni o meno. In età così tenera non poteva personalmente conoscere bene — e tanto meno comprendere — il superbo e simbolico cerimoniale della corte imperiale bizantina e tanto meno conservare così vivi questi ricordi infantili da poter introdurre un simile cerimoniale a Mosca. La vita dei figli del despota

(¹) Vedi nel Savva N., *Moskovskije cari i vizantijskije vasilevsy*, Charkov 1901, p. 1-57.

(²) Savva, *Russkije cari*, p. 42-43.

(³) *PSRL*, VI, 253; VIII, 253; IV, 136.

di Morea a Roma era assai modesta e l'istitutore di essi — secondo le istruzioni dello stesso cardinale Bessarione (1) — doveva educarli in umiltà e modestia, ricordando ed inculcando loro, che erano orfani e poveri, che senza la benevolenza dei benefattori non potevano vivere. Tale educazione certamente non poteva sviluppare nella Sofia l'abitudine alle sfarzose cerimonie. Quindi dopo questi fatti è difficile di pensare, che Zoè-Sofia andasse in Russia col proponimento d'instaurare a Mosca lo splendore della corte bizantina. E poi gli autori, che attribuiscono all'influsso di Zoè l'introduzione del cerimoniale bizantino a Mosca, non specificano le cerimonie introdotte nè portano per questo delle prove sufficienti.

Dunque possiamo, concludere, che dai documenti non ci risulta, che il Granprincipe Giovanni III — a causa del suo matrimonio colla Zoè-Sofia — si fosse considerato erede degli imperatori bizantini sia nel senso proprio sia nel senso simbolico di capo dei cristiani orientali.

Le relazioni diplomatiche coll'Occidente.

L'idea, che ebbe Giovanni III sulla origine, natura, estensione della propria sovranità, si rispecchia molto bene nei documenti ufficiali delle sue relazioni diplomatiche e nel cerimoniale d'incoronazione del suo nipote Demetrio.

Dopo la liberazione definitiva dalla dipendenza — anche nominale — dall'Orda, il Granprincipe Giovanni riallaccia ed estende le sue relazioni coi sovrani occidentali. Perciò egli doveva per forza determinare la sua posizione di fronte ai sovrani occidentali, tra i quali era già da tempo stabilita una certa gerarchia di onore: c'era l'imperatore, c'erano i re e gli altri principi minori. Nelle grandi corti — papale ed imperiale — c'era già stabilito un certo cerimoniale di precedenza dei singoli sovrani e dei loro ambasciatori; ciascuno custodiva gelosamente il suo posto, i suoi privilegi d'onore, i suoi titoli speciali. Era una « famiglia di sovrani » (2). Naturalmente an-

(1) Migne, *PG*, t. 156, p. 996.

(2) Doelger F., *Die « Familie der Könige » im Mittelalter*. *Hist. Jahrbuch*, 60, (1940), p. 397-420.

che al sovrano russo, i cui ambasciatori incominciano ad apparire presso le corti occidentali, bisognava assegnare il posto di fronte agli ambasciatori degli altri sovrani, spesso presenti contemporaneamente alla stessa corte; bisognava stabilire il grado di solennità nel riceverli senza scapito della propria dignità e senza offendere altri. E gli ambasciatori ed agenti politici russi, come vediamo dalle loro relazioni, poco a poco penetravano nel mondo occidentale, studiavano il significato del protocollo diplomatico delle corti e cercavano salvaguardare l'onore del loro sovrano. Naturalmente la più importante era la corte imperiale, la corte del primo sovrano dell'occidente.

Al tempo di Giovanni III non c'era più l'impero bizantino, perciò non possediamo documenti, che dimostrino direttamente il suo atteggiamento verso l'imperatore bizantino. Ma conosciamo il suo parere dal modo, come egli parla delle relazioni dei suoi antenati con gli imperatori bizantini. Per comprendere la mentalità di Giovanni III non importa, se veramente le relazioni dei suoi antenati con gli imperatori bizantini erano tali o no. Anzi, se in realtà furono differenti, ciò dimostra ancora più chiaramente, quale era il suo atteggiamento personale di fronte allo scomparso impero bizantino e alla « eredità bizantina ».

Il Granprincipe Giovanni formulò chiaramente l'idea sulla propria sovranità nelle risposte all'ambasciatore dell'imperatore Federico negli anni 1488-89.

Il cavaliere Poppel a nome dell'imperatore riferiva al Granprincipe, che correvano voci, secondo le quali egli, Granprincipe, si fosse rivolto al papa chiedendo per se il titolo di re, a questo si sarebbe opposto il re di Polonia e avrebbe persuaso il papa di non farlo. Allora l'imperatore manda a dire a lui, Granprincipe, che il diritto di conferire il titolo di re non spetta al papa, ma esclusivamente all'imperatore e che, se il Granprincipe vuole, l'imperatore sarebbe disposto a concedergli il titolo di re.

A questa proposta il djak Teodoro Kuricyn così rispose: « Il nostro Gosudar Granprincipe ordinò di darti questa risposta: A proposito di quello, che hai riferito a noi circa la dignità reale, cioè se noi desideriamo essere istituiti dall'imperatore re nella nostra terra (rispondiamo): noi per miseri-

cordia di Dio siamo Gosudar nella nostra terra dal principio, dai nostri primi antenati (« ot 'svoich pervych' praroditelej ») e siamo istituiti da Dio (« i postavlenie imějem ot' Boga »), come i nostri antenati, così anche noi; e preghiamo Dio, che Dio conceda a noi e ai nostri figli di restare fino alla fine dei secoli così, come siamo adesso Gosudar nella nostra terra, l'investitura, (« postavlenije ») come non abbiamo voluta fino adesso da nessuno, così adesso non la vogliamo da nessuno » (¹).

Oltre il titolo di re l'ambasciatore imperiale proponeva il matrimonio tra la figlia di Giovanni e il Marcrabio di Brandeburgo, Sigismondo.

Circa questo argomento Giovanni diede la seguente istruzione al proprio ambasciatore inviato all'imperatore: « Non è degno del nostro Gosudar dare la propria figlia in sposa a questo Marcrabio; poichè il nostro Gosudar è Grande Gosudar di molte terre ed egli, Dio volente, lo farà (cioè darà in sposa la sua figlia) a chi sarà degno di lui. E se incominceranno a dire: perchè non è degno del vostro Gosudar dare la figlia in sposa al Marcrabio ed incominceranno ad esaltare la dignità del Marcrabio, Jurij (ambasciatore) deve respingere quel Marcrabio e dire questo: In tutte le terre è noto e speriamo, che sia noto anche a voi, che il nostro Gosudar è un Grande Gosudar nato, dal principio dai suoi antenati; e oltre questo dai tempi antichi, i suoi antenati dal principio vivevano in amicizia e in amore con i primi imperatori romani, i quali hanno lasciato Roma ai papi e regnavano a Bisanzio; e il padre suo, nostro Gosudar, fino alla fine viveva con essi in fratellanza e in amicizia e in amore, anche prima del suo genero Giovanni Paleologo, imperatore romano. E come un tale Grande Gosudar potrebbe dare la sua figlia in sposa a quel Marcrabio? » (²).

Se poi proponessero per la figlia del Granprincipe in sposo il figlio dello stesso imperatore, allora Jurij deve dichiarare di non aver istruzioni per questo caso, ma dare una certa speranza, che la proposta sarà accettata dal Granprincipe. Perchè « il nostro Gosudar cerca di dare la sua figlia in

(¹) *PDS*, I, 10-12.
(²) ib., p. 17.

sposa degnamente. L'imperatore e il suo figlio Massimiliano sono Grandi Gosudar come il nostro Gosudar è un Grande Gosudar » ([1]).

Il « Grande Gosudar » — perfetto sovrano. — Le sopracitate ufficiali dichiarazioni chiaramente rispecchiano le idee di Giovanni III circa la propria sovranità di fronte agli altri sovrani.

Prima di tutto egli è un perfetto sovrano nella sua terra, istituito da Dio e non ha bisogno dell'investitura da nessuno, come non ne avevano bisogno i suoi antenati dal principio. Qui Giovanni passa in silenzio i « jarlyk » dei Gran-chan, che confermavano per parecchio tempo i Granprincipi nella loro dignità e che ricordava benissimo ancora egli stesso. Giovanni spera, che anche i suoi successori rimarranno tali sovrani perfetti.

I primi imperatori romani — qui è evidente una contropposizione di questi « primissimi » imperatori romani al presente imperatore romano — erano *fratelli* ed amici dei suoi antenati e anche del suo padre indipendentemente dalle eventuali relazioni di parentela naturale. Erano fratelli ed amici come due sovrani cristiani uguali tra loro, ciascuno nel proprio regno. Nessuna traccia di qualche conferimento della dignità sovrana dall'imperatore bizantino o di qualche subordinazione a lui — almeno ideologica. Tanto meno qui troviamo accenni a qualche « eredità bizantina » venuta al Granprincipe dopo la caduta di Costantinopoli o colla mano della Zoè Paleologo. Il Granprincipe è un sovrano perfetto nato (« uroženyj ») di puro sangue dei suoi antenati.

Un marcrabio non è pari al Granprincipe, perchè non è « Velikij Gosudar », cioè sovrano perfetto. Invece tali « Grandi Gosudar » sono il Granprincipe, l'imperatore e il suo figlio e successore, già eletto re dei Romani; essi sono pari nella loro dignità sovrana. Perciò Giovanni III usa lo stesso protocollo nel ricevere gli ambasciatori imperiali che usa l'imperatore nel ricevere i suoi ambasciatori, perchè non vuole dare più onore all'imperatore, più onore di quanto ne ebbe

([1]) ib., p. 18.

egli stesso. Se poi l'imperatore manca in qualche regola dell'etichetta diplomatica, che potrebbe diminuire il prestigio del Granprincipe, Giovanni III reagisce immediatamente e adotta subito le stesse misure (1). Il Granprincipe di Vladimir-Mosca non vuol essere considerato nell'onore inferiore a nessuno tra i sovrani occidentali, si mette senz'altro a pari di tutti i principali sovrani occidentali compreso l'imperatore.

Quindi secondo la concezione di Giovanni III non c'è nel mondo un unico imperatore cristiano universale, al quale almeno ideologicamente siano inferiori, subordinati gli altri sovrani. Ma ci sono i « Grandi Gosudar », i quali sono « fratelli » uguali tra loro.

Però Giovanni III non rivendica per sè il titolo di « zar », perchè la qualità del « Grande Gosudar » è indipendente dal titolo, che porta il sovrano. Può essere imperatore, re, sultano ecc. Basta, che sia veramente un sovrano perfetto.

La sovranità così concepita il Granprincipe Giovanni la estende sui Granprincipati, che realmente sono sotto il suo dominio e anche su « tutta la Russia ». E nel concetto di questa « tutta la Russia » entrano, come egli stesso dichiara nel patto di alleanza coll'imperatore, la « otčina » — patrimonio — « il Granprincipato di Kiev ed altre terre russe, che tiene Casimiro re di Polonia e i suoi figli » (2). Questo irredentismo è un elemento essenziale del programma politico del Granprincipe Giovanni.

Notiamo, che Giovanni la sua perfetta sovranità, recentemente acquistata da lui col liberarsi dal giogo tartaro, la estende retroattivamente nel passato fino ai suoi « primi antenati ».

L'incoronazione del nipote Demetrio nel 1498.

Il fatto, che immediatamente determinò l'incoronazione di Demetrio fu la morte di suo padre Giovanni, che era già associato a Giovanni III nella dignità Granprincipesca. Nell'anno 1490, quando morì Giovanni, rimaneva il suo figlio

(1) *PDS,* I, 12, 15, 24-27, 34-36, 58.
(2) ib., p. 37.

cinquenne Demetrio; Basilio il primogenito del secondo matrimonio di Giovanni III colla Zoè-Sofia, aveva 11 anni (1). Naturalmente sorgeva la questione, chi dei due succederà a Giovanni III — il conflitto tra il nipote e lo zio, tradizionale nella storia dei principi russi. Il caso era tanto più curioso, in quanto ancora viveva il loro nonno e padre — Granprincipe Giovanni III. Egli si decise per il nipote Demetrio. Per sanzionare questa decisione il Granprincipe Giovanni convocò a Mosca gli alti prelati del Granprincipato e in loro presenza il metropolita compì la solenne incoronazione di Demetrio il 4 febbraio 1498 (2).

Il Granprincipe Demetrio fu incoronato secondo un cerimoniale essenzialmente identico a quello imperiale bizantino, — come si trovava nella versione slava nei Trebnik russi (3). Le preghiere, che esprimono perfettamente il concetto bizantino della dignità imperiale — come abbiamo visto sopra — sono state lasciate intatte. A Bisanzio si usavano queste preghiere esclusivamente per l'incoronazione dell'imperatore, perchè a nessun altro dignitario si potevano applicare le idee contenute in esse. Perciò le preghiere per la promozione d'un « καῖσαρ » sono differenti, benchè in altre cerimonie la promozione d'un « καῖσαρ » rassomiglia molto all'incoronazione imperiale (4). Le preghiere differenti davano un altro senso alle cerimonie simili. Nella cerimonia d'incoronazione di Demetrio il nonno faceva la parte dell'imperatore-padre, il nipote dell'imperatore-figlio e il metropolita esplicava la funzione del patriarca. Anche le insegne d'incoronazione sarebbero state quelle stesse che inviò — secondo la leggenda — l'imperatore bizantino Costantino Monomaco. Quindi in quanto alle essenziali cerimonie d'incoronazione — Demetrio e Giovanni sono messi a pari degli imperatori bizantini. E questo ci sembra contradire

(1) *PSRL*, IV, 152, 155, 157; VI, 222, 235, 239.

(2) ib., t. IV, 43, 241-243; VIII, 234-236.

(3) Barsov E., *Drevne-russkije pamjatniki svjaščennago věnčanija carej*, *Čtenija* 1883, 1, p. 25-31; Gorskij-Nevostrujev, *Opisanije slavjanskich rukopisej Mosk. Sin. Biblioteki*, III, 1, Mosca 1869, p. 128, 149-50, 163, 201, 205.

(4) Goar J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, ed. 2. Venezia 1730, p. 730; *De caer.* I, c. 43.

quello, che abbiamo detto avanti circa il concetto della propria sovranità in Giovanni III.

Ma il cerimoniale d'incoronazione bizantino è stato completato con alcune importanti cerimonie russe, che ci spiegano questa apparente contradizione. Prima di tutto abbiamo l'allocuzione del Granprincipe al metropolita prima dell'imposizione delle insegne. Qui spiega Giovanni III il suo concetto della propria sovranità: « Per voler di Dio », dice egli, « fin dai nostri antenati Granprincipi questa è la nostra antica tradizione ("starina"): I Granprincipi-padri solevano dare il Granprincipato ai loro figli primogeniti ». Così egli ricevette il Granprincipato da suo padre, così lo diede a suo figlio Giovanni. Poichè questo morì, egli dà adesso il Granprincipato al nipote Demetrio (« blagoslovlaju Velikim Knjažstvom pri sebě i oposle sebja ») (1).

Vediamo qui, che il Granprincipe Giovanni si sente perfetto sovrano nel suo Granprincipato e ne dispone liberamente, come facevano — secondo lui — tutti i suoi antenati. Non accenna a nessuna approvazione — neppure fittizia — del popolo o dei bojari o di qualche altra autorità, che dovrebbe precedere o seguire la sua decisione. Questa libertà è limitata soltanto moralmente dalla consuetudine di dare il Granprincipato ai figli maggiori. Però Giovanni III non considera questa norma assolutamente obbligatoria. Dopo breve tempo egli ha deposto il suo nipote Demetrio dalla dignità Granprincipesca e nelle istruzioni ai propri diplomatici, che devono spiegare il cambiamento avvenuto, dice chiaramente, che egli è libero di dare il Granprincipato a chi vuole dei figli (2).

Un altro elemento, che abbiamo visto così sottolineato nelle risposte di Giovanni III agli ambasciatori imperiali, viene affermato anche nel cerimoniale d'incoronazione di Demetrio — il continuo appello agli « antenati », — cioè alla tradizione dinastico-famigliare. Nel conferire la dignità Granprincipesca al suo nipote il Granprincipe Giovanni si appella alla vene-

(1) Barsov, *Pamjatniki*, p. 33-34; *SGGD*, II, 28.

(2) Akty otnosjaščijesja k istoriji Zapadnoj Rossiji, Pietroburgo 1846 seg., t. I, 309; *SIRIO*, t. 35, p. 430; t. 41, p. 595.

rabile « starina » — la tradizione degli antenati. Lo stesso rito d'incoronazione è stato inquadrato in una funzione (« moleben ») in onore dei S. Pietro Taumaturgo, metropolita russo, il quale avrebbe predetto al Granprincipe Giovanni Kalita — dal quale direttamente discendeva Giovanni III — la futura grandezza dei suoi discendenti, quando Kalita era soltanto principe nell'allora piccolo principato di Mosca ([1]).

L'incoronazione viene compiuta con le insegne tradizionali, custodite con venerazione nel tesoro famigliare e tramandate ai discendenti Granprincipi insieme colla dignità Granprincipesca. Dopo la cerimonia il Granprincipe novello si recava a venerare le tombe dei sovrani suoi antenati, nella cui serie è entrato per mezzo dell'incoronazione.

Questo forte sentimento famigliare e dinastico era tradizionale nella famiglia dei discendenti di Kalita. Lo espresse brevemente, ma caratteristicamente, già il Granprincipe Simeone Gordyj nel suo testamento del 1353 concludendolo con le seguenti parole: « E vi scrivo queste parole, affinchè non cessi la memoria dei nostri antenati e nostra, affinchè non si spenga la fiaccola nostra » ([2]).

Quindi vediamo, che le idee circa la sovranità espresse nel cerimoniale d'incoronazione di Demetrio, corrispondono a quelle espresse da Giovanni III nelle sue relazioni coi sovrani occidentali. La perfetta sovranità viene esplicitamente limitata « a tutta la Russia » dallo stesso Giovanni nel suo discorso all'inizio della cerimonia d'incoronazione, come — secondo lui — l'avevano i suoi antenati.

Non c'è nessuna « eredità bizantina » nè nel senso giuridico nè nel senso ideale. Il Granprincipe di tutta la Russia non è neppure capo di tutta la cristianità orientale.

Giovanni III in tale maniera demolisce in fondo la tradizionale concezione di un unico imperatore universale di tutta la cristianità, mettendosi nella pienezza della propria sovranità a pari del sovrano per eccellenza — imperatore bizantino. Questa idea egli porta anche nelle sue relazioni coll'occidente, specialmente con l'imperatore. Contro il concetto della ge-

([1]) *PSRL*, t. X, 193; XXI, 317.
([2]) *SGGD*, t. I, 38.

rarchia dei sovrani con a capo l'imperatore, il Granprincipe di Vladimir-Mosca e di tutta la Russia promuove l'idea della « famiglia di sovrani » uguali di diritto e di onore — i Grandi Gosudar fratelli —.

3. - Il Granprincipe Basilio III (1505-1533).

Il successore di Giovanni III — il Granprincipe Basilio, non fu incoronato solennemente come Demetrio, ma fu promosso al Granprincipato secondo il semplice rito russo antico ([1]), dove naturalmente non c'era alcuna menzione della « eredità bizantina ».

La teoria di « Mosca–Terza Roma ».

Durante il governo di Basilio III, il monaco Filoteo di Pskov formulò la famosa teoria filosofico-storica sulla « translatio imperii » da Costantinopoli a Mosca. Non intendiamo qui discutere tutte le questioni connesse con questa teoria; la esponiamo brevemente per poter comparare con essa le idee dei Granprincipi.

Secondo Filoteo « tutti gli imperi cristiani secondo i libri profetici finirono e passarono in un solo impero, quello del nostro Gosudar, cioè nell'impero russo. Poichè due Rome sono cadute, la terza sta — e la quarta non sarà » ([2]).

Le identiche idee esprimeva Filoteo nella lettera indirizzata allo stesso Granprincipe Basilio: « La Chiesa dell'antica Roma cadde a causa dell'empia eresia apollinaria. La porta della Chiesa della Seconda Roma Costantinopoli, i nipoti dell'Agar, l'abbatterono colle scuri. E adesso la santa cattolica apostolica Chiesa della Terza Roma nel tuo impero... splende nella fede cristiana in tutto l'universo... Sappi, pio imperatore, che tutti gli imperi cristiani ortodossi passarono nel tuo

([1]) *PSRL*, t. VI, 48; VIII, 212.
([2]) Malinin V., *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i jego poslanija*, Kiev 1901, Pril., p. 45.

unico impero. Tu sei in tutto l'universo unico imperatore dei cristiani » ([1]).

Il monaco Filoteo credeva di aver risolto la difficoltà filosofica-storica della durata dell'impero romano cristiano fino alla fine del mondo. La Seconda Roma cadde, ma non finì l'impero universale dei cristiani ortodossi. Esso continua nell'ortodosso impero russo e la Seconda Roma vive nella Terza Roma - Mosca. E questo impero durerà fino alla fine del mondo.

Basilio III e « l'eredità bizantina ».

Vediamo, che cosa pensò di questa « eredità bizantina » il Granprincipe Basilio.

Nel 1519 il Maestro dell'Ordine Teutonico comunicava al Granprincipe Basilio, che il papa desidera formare una lega dei sovrani cristiani contro i turchi e ricevere il Granprincipe e il suo popolo in unione ecclesiastica « e vuole incoronare zar cristiano il serenissimo ed invincibilissimo zar di tutta la Russia ». E il Maestro soggiungeva alla proposta del papa, che, se il Granprincipe Basilio vuole adesso « combattere per il suo patrimonio costantinopolitano, adesso ha una buona occasione ed aiuti, quali da cento anni non hanno avuto gli eredi costantinopolitani » ([2]).

Il Granprincipe non diede risposta a questo invito; allora l'ambasciatore fece osservare ai bojari, che il Granprincipe non aveva risposto a tutti i punti della sua ambasciata. Non ricevendo neppure adesso alcuna risposta, insisteva dicendo, che « non può in nessuna maniera comprendere, che cosa impedisce al Granprincipe di fare un armistizio col re di Polonia per combattere per il bene comune di tutti i cristiani contro il comune nemico turco, che tiene pure l'eredità dello zar di tutta la Russia » ([3]). Ed i bojari rispondono all'ambasciatore, che « il Granprincipe vuole il suo patrimonio — la

([1]) ib., p. 50.
([2]) *SIRIO,* t. 53, 85-86.
([3]) ib., p. 89-91.

terra Russa » ([1]), cioè le terre, per le quali era in conflitto col re di Polonia.

Così vediamo, che il Granprincipe Basilio non vede la sua « eredità » a Costantinopoli, ma nelle terre russe poste sotto il dominio del re di Polonia, — come lo diceva chiaramente già il suo padre, Giovanni III.

Il titolo di « zar ».

Abbiamo visto, che Giovanni III considerandosi pari anche all'imperatore, non usava nelle relazioni con lui un titolo speciale, che esprimesse questa parità. Al principio i diplomatici russi non davano tanta importanza alla varietà dei titoli. Ma penetrando sempre più nella struttura politico-ideologica dell'occidente, non potevano non accorgersi, che proprio il titolo esprimeva il grado di onore, che spettava a ciascuno dei sovrani. Questa gerarchia dei titoli in occidente colpiva ancora più i diplomatici russi, quando si dovevano redigere i documenti nelle lingue occidentali. Così vedevano chiaramente, che usando per il loro sovrano nelle lingue occidentali un altro titolo, che quello di « imperatore » o « Keyser », diminuivano agli occhi degli occidentali l'onore del proprio sovrano di fronte all'imperatore.

Perciò comprendiamo bene, perchè già Giovanni III incomincia a usare il titolo di « zar » nelle relazioni con alcune città germaniche ([2]). Se si fosse chiamato solo Granprincipe, traducendolo in tedesco come « Fuerst » o « Herzog » o in qualche altro modo, si metterebbe per forza a pari di qualunque principe del Reich, inferiore al perfetto sovrano quale era il « Keyser », « imperator ».

Invece nelle relazioni colla Polonia nè i russi nè i polacchi traducevano il titolo del proprio sovrano e così non paragonavano i titoli per determinare la superiorità di uno sopra altro. Così più tardi i sovrani russi, pur usando il titolo di zar nelle relazioni coll'occidente, continuano nell'interno a servirsi del solito titolo di Gosudar e Granprincipe.

([1]) ib., p. 92.
([2]) *PDS*, t. I, 46, 47, 59-61. 87, 96-98, 114.

La questione del titolo nelle relazioni coll'imperatore venne in discussione soltanto sotto Basilio III nell'anno 1514. Nel trattato dell'imperatore con il Granprincipe stipulato dall'ambasciatore imperiale a Mosca, il Granprincipe ha chiesto ed ottenuto che fosse inserito per lui il titolo « Keyser » nella redazione tedesca, « cesar » nella redazione russa, cioè esattamente lo stesso titolo, che si dava nelle rispettive redazioni all'imperatore (1). L'imperatore messo davanti al fatto compiuto, firmò e giurò questo patto, riservandosi però il diritto di sostituirlo con un altro simile, perchè il presente era « contrario alla maestà imperiale e allo stile del sacro impero ». La seconda redazione nella quale occorreva soltanto una volta il titolo « Keyser » il Granprincipe Basilio non volle accettarla (2). Incominciando dal 1518, gli ambasciatori russi alla corte imperiale secondo le istruzioni ricevute devono sempre usare il titolc di « zar » parlando del Granprincipe Basilio, come pure egli lo usa nei documenti indirizzati all'imperatore. Questo uso in poi rimane stabile (3).

Invece colla Polonia (4), con la Crimea (5), col sultano (6) e perfino coi « murzy » delle tribù Nogai (7), il Granprincipe Basilio non usa il titolo di « zar ».

Però il Granprincipe Basilio, anche usando il titolo di zar nelle relazioni con l'imperatore, non pretendeva, anche dopo il 1518, che l'imperatore gli desse questo titolo; riceveva i documenti e gli ambasciatori imperiali, benchè non usassero il titolo di zar nel rivolgersi a lui (8).

Così abbiamo visto, che il Granprincipe Basilio non incluse nel suo programma politico la teoria di Mosca - Terza Roma — formulata chiaramente ed inculcata con insistenza del monaco Filoteo di Pskov. Le offerte della « eredità bizantina » provenienti dall'occidente lo lasciavano completa-

(1) *SGGD*, t. V, 62-64; *PDS*, t. I, 1504-08.

(2) Uebersberger H., *Oesterreich und Russland*, Vienna e Lipsia 1906, I, p. 79-88.

(3) *PDS*, t. I, 315, 316, 320, 322, 357-59, 374-81, 390-93.

(4) *SIRIO*, t. 35, p. 500, 507, 555 e seg.

(5) ib., t. 95, p. 85, 106, 335, 426.

(6) ib., p. 85, 106, 335, 426.

(7) ib., p. 1, 3-6, 9, 10.

(8) *PDS*, t. I, 343-56, 362, 370.

mente indifferente; invece tutta la sua attenzione la rivolgeva alla rivendicazione delle « terre russe » appartenenti al re di Polonia. Nelle relazioni cogli altri stati egli promuove l'idea della parità di sovrani « Grandi Gosudar ». Per sottolineare questa parità anche di fronte all'imperatore — Basilio incomincia a usare nelle relazioni con lui il titolo di zar. Però generalmente non esige, che gli altri gli diano questo titolo. In ogni caso mai si appella a qualche « eredità bizantina » per giustificare l'uso del titolo di zar.

La perfetta sovranità su « tutta la Russia » — e solamente su questa — il Granprincipe Basilio ha « da Dio e dai suoi primi antenati ». Vediamo, che egli continua a sviluppare la idea del suo padre Giovanni III — l'idea « della famiglia di Grandi Gosudar-fratelli » — uguali tra di loro.

4. - Lo zar Giovanni il Terribile (1533-1584).

Il successore del Granprincipe Basilio — lo zar Giovanni IV — coronò non soltanto politicamente l'opera dei suoi predecessori per la formazione dell'unico Stato russo, ma anche ideologicamente perfezionò il concetto della sovranità del monarca russo. Egli sviluppò le idee dei suoi predecessori e le riunì in un sistema politico-ideologico completo. Esaminiamo le più caratteristiche espressioni di questo sistema.

La leggenda di Monomaco.

Un posto tutto speciale nella ideologia politica di Giovanni IV occupa la così detta leggenda di Monomaco. Questa leggenda certamente esisteva già prima, ma Giovanni IV fece di essa un simbolo ufficiale della concezione ideologica dello Stato russo.

Il contenuto essenziale della leggenda di Monomaco è il seguente: il Granprincipe di Kiev Vladimiro Monomaco (1113-1125), seguendo l'esempio dei suoi antenati, intraprende una spedizione nel territorio bizantino a scopo di bottino. L'esercito del Granprincipe compie una ben riuscita incursione e ritorna con ricco bottino a Kiev. L'imperatore Costantino Monomaco (1042-1054) invia al Granprincipe Vladimiro una

ambasciata guidata dal metropolita Neofito, la quale deve consegnargli i doni dell'imperatore: la croce, la corona ed altre insegne e doni e chieder al Granprincipe « amore e pace ». Il Granprincipe accetta i doni, viene incoronato dal metropolita e da quel momento vive in « pace e amore » coll'imperatore. Le stesse insegne usano adesso i Granprincipi di Vladimir-Mosca e di tutta la Russia, quando vengono promossi alla dignità Granprincipesca (1).

La leggenda di Monomaco la troviamo nei manoscritti o separatamente o inquadrata nelle leggende genealogiche (2). Nella letteratura leggendaria posteriore troviamo qualche volta la leggenda di Monomaco inserita in un altro ciclo di leggende — leggende sulla città di Babilonia, — e precisamente in quel gruppo, che racconta la traslazione delle insegne di Nabucodonosor dalla Babilonia a Costantinopoli (3). Ma ognuna di queste leggende è una opera letteraria in se stessa completa ed indipendente. La leggenda di Monomaco è contenuta già nella lettera del monaco Spiridon-Savva al Granprincipe Basilio III scritta certamente prima del 1523 (4).

Naturalmente la leggenda, così come è, non ha valore storico a causa delle numerose contraddizioni con fatti storici certi. Per esempio il Granprincipe Vladimiro Monomaco (* 1053) non aveva ancora due anni, quando morì l'imperatore Costantino Monomaco († 1054).

Il significato politico-ideologico della leggenda di Monomaco. — Più importante per noi è il contenuto politico-ideologico della leggenda, in quanto essa rispecchia le correnti del pensiero politico dell'epoca.

Una spiegazione ideologica della leggenda di Monomaco

(1) Ždanov I., *Russkij bylevoj epos*, Pietroburgo 1895, Priloženija IV, V, p. 588-603.

(2) *Vremennik Imper. Moskovskago Obščestva Istoriji i Drevnostej*, Mosca 1851, II, p. 1-130.

(3) Pypin A., *Očerk literaturnoj istoriji*, Pietroburgo 1857, p. 99-102; Kušelev-Bezborodko, *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury*, Pietroburgo 1860. p. 391-96; Veselovskij A., *Skazanija o Vavilonĕ*, Pietroburgo 1896, p. 1-52.

(4) Ždanov, *Russkij epos*, p. 67.

dà Malinin nella sua opera sul famoso « starez » Filoteo di Pskov. Egli la mette in relazione coi numerosi scritti riguardanti l'unione di Firenze e la caduta di Costantinopoli apparsi in Russia dopo questi avvenimenti. Nella leggenda di Monomaco egli vede praticamente un anello della catena delle idee sulla traslazione della dignità e della missione storica dell'imperatore bizantino da Costantinopoli-Seconda Roma — allo zar russo a Mosca-Terza Roma, come le formulò definitivamente Filoteo di Pskov. Perciò mette, almeno ideologicamente, la leggenda di Monomaco in stretta relazione con quella sulla traslazione delle insegne da Babilonia a Costantinopoli, — pur riconoscendo, che in origine queste leggende esistevano separatamente ([1]).

La opinione di Malinin segue in sostanza la H. Schaeder, ma insiste di più nella dipendenza della leggenda di Monomaco da quella di Babilonia. Secondo la Schaeder la leggenda di Babilonia servì da modello per quella di Monomaco, anzi sarebbero stati presi alcuni brani interi ([2]).

Però a parer nostro la leggenda di Monomaco — in quanto al contenuto politico-ideologico — non appartiene alle narrazioni sulla « translatio imperii ». Prima di tutto nella leggenda di Monomaco non c'è alcun accenno alla « defezione » dei greci dall'ortodossia nel concilio di Firenze. Anzi nell'episodio sulla « apostasia » del papa Formoso, inserito nella leggenda, viene elogiata la vigilanza e prontezza dell'imperatore e del patriarca nel difendere l'ortodossia. Neppure c'è menzione della caduta di Costantinopoli e della successione dello zar russo all'imperatore bizantino nella carica di capo e difensore della cristianità ortodossa. Invece questi due elementi sono caratteristici per la letteratura sulla « translatio imperii » diffusa in Russia ([3]).

La leggenda ci presenta il seguente quadro del Granprincipe Vladimiro Monomaco come sovrano: il Granprincipe Vladimiro è un sovrano cristiano, guerriero, vittorioso, indi-

([1]) Malinin. *Starec Filofej*, p. 505.

([2]) Schaeder H., *Moskau das Dritte Rom*, Amburgo 1929, p. 79.

([3]) Pavlov A., *Kritičeskije opyty po istoriji drevnej greko-russkoj polemiki protiv latinjan*, Pietroburgo 1876; Delektorskij F., *Kritiko-bibliografičeskij obzor drevnerusskich skazanij o florentijskoj uniji. ŽMNP* 1895, VII.

pendente, che regna « per grazia di Dio » nel suo patrimonio ereditato dai gloriosi antenati. Con orgoglio ricorda le spedizioni vittoriose dei suoi predecessori contro Costantinopoli e ordina anche lui una spedizione a scopo di bottino, che viene con successo eseguita. L'imperatore bizantino impressionato da questo ed implicato nella guerra contro i persiani e latini, di propria iniziativa invia al Granprincipe le proprie insegne dicendo: « Accetta da noi, o amato da Dio ed ortodosso principe, questi preziosi doni, che sono dall'inizio dei secoli la sorte della tua imperiale stirpe e generazione per la gloria e l'onore e l'incoronazione della tua libera ed autocratica imperiale maestà » (« samoderžavnago carstvija »). L'imperatore chiede « amore e pace, affinchè le Chiese di Dio rimangano indisturbate e tutt'il popolo ortodosso rimanga in pace sotto il governo della nostra maestà e della tua libera autocrazia della Grande Russia, e che tu ti chiami zar da Dio incoronato, incoronato con questa corona per la mano del santissimo metropolita Signor Neofito coi vescovi ». In seguito il Granprincipe e l'imperatore vissero « in pace ed amore » e colle stesse insegne adesso « s'incoronano i Granprincipi di Vladimir, quando s'investono del Granprincipato russo » (1).

È difficile vedere in questo racconto una « translatio imperii », se il Granprincipe e l'imperatore rimangono sovrani indipendenti, ciascuno nella sua terra, legati solamente dalla comune cura, che le Chiese di Dio siano tranquille, cioè solamente col legame della comune fede cristiana ortodossa. Invece le idee della leggenda di Monomaco corrispondono piuttosto alla dichiarazione: abbiamo la Chiesa, ma non abbiamo l'imperatore, — rimproverata nel 1393 dal patriarca costantinopolitano al Granprincipe russo Basilio I (2), — o alle affermazioni del Granprincipe Giovanni III, che i suoi antenati « vivevano in pace ed amore coi primi imperatori romani » (3).

È evidente, che la leggenda di Monomaco è di origine russa, non bizantina. Nessun letterato bizantino avrebbe scritto

(1) Ždanov, *Russkij epos*, Pril., IV, V, p. 588-603.
(2) *RIB*, t. VI, Pril., p. 273-76.
(3) *PDS*, t. I, 17.

una leggenda, che metteva alla pari nel titolo e dignità l'imperatore con un sovrano « barbaro », anzi, in un certo senso lo umiliava, facendolo chiedere per primo « pace ed amore » e inviare di propria iniziativa le proprie insegne della dignità imperiale a un principe straniero. Tali idee erano in pieno contrasto colla concezione bizantina dell'unico impero cristiano universale.

Perciò non si può allacciare la leggenda russa di Monomaco a quella bizantina sulla traslazione delle insegne da Babilonia a Costantinopoli, anche se poi questa ultima leggenda passò dalla letteratura bizantina in quella russa.

La leggenda di Babilonia. — In breve il contenuto di questa leggenda è il seguente: molti anni dopo la devastazione di Babilonia, seguìta alla morte di Nabucodonosor, l'imperatore bizantino Leone-Basilio inviò tre pii uomini cristiani nella città di Babilonia per « cercare un segno » dei tre santi fanciulli Anania, Azaria e Misaele. I tre ambasciatori trovano la città circondata da un grosso serpente e da una moltitudine di piccoli rettili d'ogni genere. Entrano nella città devastata, pregano sulla tomba dei tre santi fanciulli e guidati dalle voci misteriose, trovano nel palazzo reale due corone — di Nabucodonosor e della sua consorte —, un documento manoscritto e una cassa colla porpora imperiale. Preso tutto ciò con molte pietre preziose dopo varie peripezie riescono a portare tutto all'imperatore. Il patriarca, letto il documento, impose le corone all'imperatore ed alla imperatrice (1).

Comparando questa leggenda colla leggenda di Monomaco, ci accorgiamo subito delle profonde differenze tra loro:

1) La leggenda di Monomaco ha il carattere di leggenda storica, niente di miracoloso; quella di Babilonia ha un carattere favoloso — voci misteriose, serpenti e mostri fantastici, ecc.

2) Nella leggenda di Monomaco l'imperatore vivente invia le proprie insegne al Granprincipe Vladimiro riconoscendolo pari a sè; in quella di Babilonia gli ambasciatori portano

(1) Ždanov, *Russkij epos*, Pril. III, p. 582-86.

all'imperatore le insegne di un impero mondiale tramontato, trovate nel palazzo abbandonato.

3) Lo scopo dell'ambasciata imperiale nella leggenda di Monomaco è « pace e amore » tra i due sovrani cristiani e tranquillità delle Chiese. Nella leggenda di Babilonia nessuna relazione tra i sovrani; unico scopo dell'ambasciata è « il segno » dei tre santi fanciulli.

4) Pure le insegne sono differenti. Nella leggenda di Monomaco: la croce, corona, barmy, calice di sardonico (« krabijca »), catena d'oro ed « altri doni »: In quella di Babilonia: due corone, cassetta di sardonico colla porpora, calice d'oro, pietre preziose ed un documento manoscritto.

5) Pure i particolari dei racconti, le persone, i luoghi e il tempo nelle sue leggende sono molto differenti.

Dunque c'è una profonda differenza tra ambedue le leggende sia nel contenuto ideologico sia nella struttura letteraria. Rimane solamente la rassomiglianza piuttosto esterna nel fatto, che ambedue le leggende parlano della traslazione della corona e di alcune altre insegne. Perciò la letteratura leggendaria posteriore — specialmente quella popolare — in parte riunì, in parte anche fuse, ambedue le leggende e introdusse in esse molti particolari favolosi. In alcune redazioni perfino invece del Vladimiro Monomaco c'è lo stesso zar Giovanni il Terribile (1). Queste leggende provano, che la fantasia del popolo fu profondamente colpita dalla forte personalità dello zar Giovanni; ma essendo posteriori al suo regno, non potevano influire sulla sua ideologia politica.

L'importanza della leggenda di Monomaco. — La breve analisi della ideologia contenuta nella leggenda di Monomaco ci mostrò chiaramente, che in essa non c'è idea della traslazione dell'impero universale da Costantinopoli a Mosca-Terza Roma. Invece la leggenda si prestava benissimo alla propaganda delle idee sulla sovranità del monarca russo espresse già da Giovanni III e Basilio III.

Identificando le insegne d'incoronazione russe con quelle bizantine, la leggenda sottolineava plasticamente la parità nella pienezza di sovranità dello zar russo all'imperatore bi-

(1) ib., p. 1-12.

zantino. Questo ultimo, inviando in dono al Vladimiro Monomaco spontaneamente le proprie insegne, lo riconosceva come « un imperatore da Dio incoronato » uguale a lui stesso.

Attribuendo le insegne al Vladimiro Monomaco, la leggenda allacciava i Granprincipi e zar di Vladimir-Mosca ai Granprincipi di Kiev, e mediante Vladimiro Monomaco al Vladimiro Santo e a Rurik, — formando così una forte idea della continuità della tradizione dinastica e statale. Distingueva nettamente la linea dei principi di Mosca dalle altre famiglie principesche discendenti pure dai Rurikidi, circondandola con un nimbo leggendario di gloria e onore.

La leggenda col suo breve, semplice, ma plastico simbolismo permetteva anche al più semplice cittadino di comprendere le fondamentali idee politico-filosofiche dello stato degli zar. D'altra parte il suo tono narrativo-storico, con assenza di elementi favolosi — a differenza delle leggende di Babilonia — persuadeva anche un letterato dotato di qualche senso critico. I più colti nella storia s'accorsero di alcune contraddizioni cronologiche, cercarono di correggerle [1], ma contro la sostanza del racconto non mossero alcun dubbio.

La leggenda lusingava il crescente orgoglio nazionale russo e questo ne aumentava ancora il credito presso tutte le classi del popolo, come lo provano i numerosi manoscritti.

La leggenda si prestava bene anche all'uso del protocollo diplomatico. Poteva benissimo servire ai diplomatici russi per far propaganda presso le corti europee del glorioso passato dei sovrani russi e del diritto di essi al titolo di zar.

Per queste ragioni lo zar Giovanni ci teneva tanto alla leggenda di Monomaco, che la introdusse nel cerimoniale di incoronazione, nelle relazioni diplomatiche coll'estero e ne fece scolpire il testo illustrato con bassorilievi anche sul suo nuovo trono nella cattedrale dell'Assunta nel Cremlino [2].

Le genealogie dei Rurikidi.

Abbiamo notato, che la leggenda di Monomaco nei manoscritti si trova talvolta inquadrata nelle varie genealogie. Queste genealogie incominciano generalmente colla divisione

[1] ib., p. 127; Karamzin, *Istorija*, t. II, nota 200.
[2] *Drevnosti Gos. Ross.* II, nr. 67-73.

della terra tra i figli di Noè dopo il diluvio e narrano la successione dei sovrani delle varie dinastie e imperi orientali, cominciando da quelli di Egitto fino ad Augusto, che riunì nelle sue mani tutti gli imperi e diventò « imperatore romano e di tutto l'universo e incominciò ad imporre un tributo a tutto il mondo ». Poi Augusto distribuì il governo dell'universo tra i suoi parenti ed amici. Tra gli altri Augusto « stabilì Prus, il suo consanguineo, — (secondo alcune redazioni: fratello), — sulle rive del fiume Vistola nelle città di Marburg, Turn, Chvoica e nella gloriosa Danzica e in molte altre città fino allo sbocco nel mare del fiume Niemen... e da quel tempo fino ad oggi questa terra si chiama Prussia (' Prusskaja zemlja ') ». Una ambasciata inviata nella Prussia dal morente vojevoda Gostomysl di Novgorod, pregava il Rurik, discendente di Prus, di voler essere principe a Novgorod. Rurik accetta e dal « Granprincipe Rurik, la quarta generazione, è il Granprincipe Vladimiro, che fece battezzare la terra russa ». Da lui discende il Granprincipe Vladimiro Monomaco e dal Monomaco poi gli altri Granprincipi russi (1).

Certamente le leggende genealogiche spesso sono ispirate o almeno adattate alla letteratura filosofico-storica circa la traslazione e successione dei vari imperi mondiali. Ma lo zar Giovanni prende la genealogia nel senso storico e la usa come un argomento nelle trattative politiche.

Possiamo domandarci perchè nella genealogia lo zar Giovanni si ferma proprio ad Augusto e non a qualcuno dopo o prima di lui. La spiegazione era nelle idee storiche del tempo. Secondo esse Augusto era sovrano di tutto l'universo, « τῆς οἰκουμένης » e questo si riteneva contenuto nel Vangelo (2) e nella tradizione patristica. Naturalmente nelle costruzioni delle genealogie non si poteva andare contro le verità comunemente accettate. Perciò nessun sovrano cristiano poteva discendere da una famiglia sovrana, che fosse più antica di quella di Augusto, giacchè egli era, nel suo tempo, unico vero sovrano del mondo. Anzi ogni legittimo sovrano posteriore

(1) *Vremennik*, t. X (1851), 2, p. 1-130; 204-266; Ždanov, *Russkij epos*, Pril. IV, V, p. 588-603.

(2) S. Luca, c. 2, v. 1.

doveva in qualche maniera derivare la propria sovranità da Augusto — direttamente o indirettamente — altrimenti sarebbe stato un usurpatore illegittimo. Perciò nelle genealogie Augusto « distribuisce » varie regioni del suo impero. Nella teoria dell'unico impero cristiano universale, era l'imperatore « τῶν Ρωμαίων », che continuava la sovranità universale di Augusto. Ma Giovanni IV, che — come già il suo nonno e suo padre — non accettava la sovranità universale d'un solo imperatote cristiano, allaccia la sua famiglia direttamente al sovrano più antico, che fosse possibile, cioè Augusto. Egli vuole mettere in evidenza, che il suo casato nell'antichità non cede a nessuno risalendo ai « primissimi imperatori romani ». E ancora bisogna notare, che il Prus sarebbe fratello, non figlio di Augusto, affinchè fosse il meno possibilmente inferiore ad Augusto stesso.

Quindi, appellandosi a questa genealogia, Giovanni IV respinge categoricamente l'idea della « eredità bizantina », perchè egli stesso — tramite Prus, Rurik, S. Vladimiro e Vladimiro Monomaco — discende direttamente da Augusto e perciò egli è sovrano nato dai suoi primissimi antenati.

L'Incoronazione.

Lo zar Giovanni IV, che succedette al suo padre Basilio in tenera età, fu poi in età di 17 anni solennemente incoronato il 16 gennaio 1547.

Il suo rito d'incoronazione è conservato in due redazioni, — una più breve in forma delle narrazioni cronacali (1), — un'altra più lunga in forma d'un cerimoniale completo (2). La redazione breve corrisponde quasi del tutto al cerimoniale d'incoronazione di Demetrio, nipote di Giovanni III. La redazione lunga contiene lo stesso cerimoniale, ma sviluppato ed ampliato coll'introduzione delle nuove insegne e dell'unzione dello zar col crisma. Per conseguenza ambedue le redazioni

(1) *PSRL,* t. XIII, 150-51; XX, 468-69; *SGGD,* t. II, 41-43.

(2) *DRV,* t. VII, p. 4-35; Barsov, *Pamjatniki,* p. 42-80; *Dopolnenija k Aktam istoričeskim,* Pietroburgo 1846 e seg., t. I, 41-53.

contengono prima di tutto le idee espresse nel cerimoniale d'incoronazione di Demetrio, che, come abbiamo già visto, non s'ispirano alla « eredità bizantina ».

Noi riteniamo, che per l'incoronazione di Giovanni IV fu usata la redazione più lunga.

Tutte le insegne nel cerimoniale sono attribuite al Vladimiro Monomaco; anzi, sotto l'ispirazione della leggenda è stata introdotta una nuova insegna la croce pettorale. Un breve racconto sull'invio delle insegne è incorporato nello stesso cerimoniale per sottolineare, che l'incoronazione di Giovanni ha lo stesso valore di quella di Vladimiro Monomaco e così Giovanni assume la dignità degli antenati secondo il loro antico rito.

In quanto alla sovranità del monarca russo il cerimoniale sottolinea la sua origine da Dio e dagli antenati. Giovanni è « da Dio eletto, da Dio onorato, da Dio amato, nominato e istituito Granprincipe e da Dio incoronato zar » (1). L'unzione dello zar col sacro crisma, — alla quale si dà nel cerimoniale un carattere sacramentale, — marca ancora più la origine della sua sovranità da Dio. E come è istituito da Dio, così pure non è responsabile dinanzi ad alcuna autorità umana, ma solamente davanti al tribunale di Cristo.

Pure l'idea, che lo zar riceva la sua sovranità dagli antenati permea tutto il rito d'incoronazione. Giovanni IV succede secondo la « starina » — la regola di successione tradizionale degli antenati — per volontà del suo padre. L'introduzione delle nuove insegne secondo la leggenda di Monomaco conferma ancora più la tradizione dinastico-famigliare.

Lo zar Giovanni IV sempre insisteva sulla origine della propria sovranità da Dio e dagli antenati. Nella polemica col fuggiasco principe Kurbskij lo zar così difende la sua piena sovranità: « Non abbiamo tolto impero a nessuno, ma lo abbiamo per volontà di Dio e per la benedizione dei nostri antenati e genitori; come siamo nati sovrano, così anche siamo stati educati e siamo divenuti zar per la volontà di Dio e per la benedizione dei genitori » (2).

(1) Barsov, *Pamjatniki*, p. 50; *DRV*, t. VII, 13.
(2) Kurbskij A., *Sočinenija* (*RIB*, t. 31), p. 12, 21, 121.

Pure l'estensione della sovranità dello zar Giovanni è chiaramente espressa nel cerimoniale d'incoronazione. Egli è solamente Zar e Granprincipe di Vladimir, Mosca... e di tutta la Russia. Il suo potere sovrano è specialmente espresso con una nuova insegna — lo scettro, — che riceve Giovanni per « dirigere le bandiere del Grande impero russo ».

L'idea, che si tratti della sovranità dello stato russo e non dell'impero cristiano universale nel senso della teoria Mosca-Terza Roma, occorre ad ogni passo nel cerimoniale. Non si tratta neppure di una sovranità ideale, che si estendesse oltre i limiti dell'impero russo. Alla fine dell'esortazione, il metropolita esorta Giovanni ad essere un buon sovrano, acciocchè egli si possa presentare bene al tribunale di Cristo dicendo: « Ecco me e il popolo tuo, che hai affidato a me, il popolo del grande impero russo ». E il Cristo si rivolgerà allo zar con le parole: « Buono e fedele zar russo Giovanni » (1). Quindi anche la responsabilità morale dello zar dinanzi a Dio è limitata soltanto al suo vero stato, quello dell'impero russo.

Il titolo di zar.

Dopo la sua incoronazione lo zar Giovanni incomincia non soltanto ad usare il titolo di zar, ma esige pure, che lo usino gli altri sovrani e i loro ambasciatori. Così hanno avuto inizio le accanite ed interminabili discussioni per il titolo colla corte di Polonia, che si protrassero per tutta la vita di Giovanni, senza che si sia pervenuto ad un accordo.

Gli argomenti, proposti nel corso delle lunghissime trattative dai diplomatici russi, li possiamo così riassumere:

1) Giovanni IV non usava prima il titolo di zar, perchè « in quel tempo non era ancora incoronato zar; ma adesso per volontà di Dio, il nostro Gosudar è stato incoronato zar secondo le consuetudini antiche, come era zar e Granprincipe il suo antenato Vladimiro Monomaco..., quindi adesso bisogna dargli questo titolo » (2).

2) I predecessori di Giovanni non erano incoronati come

(1) Barsov, *Pamjatniki*, p. 59; *DRV*, t. VII, 25-26.
(2) *SIRIO*, t. 59, p. 287-88.

lui e per conseguenza non usavano il titolo di zar, perchè « dal principio dai nostri Gosudar regna questa usanza: chi viene colla corona incoronato zar, quello anche usa il titolo di zar » (1). Questo argomento veniva corroborato coll'esempio dalla storia polacca: « Jagiello, Granprincipe di Lituania fu incoronato re ed ha incominciato a titolarsi re nella corrispondenza coi nostri Gosudar, e i nostri Gosudar gli davano il titolo di re » (2).

3) La dignità di zar esiste nella famiglia di Giovanni dal tempo del Granprincipe Vladimiro Monomaco, il quale fu il primo « zar da Dio incoronato ». Come prova viene sempre ripetuta la leggenda di Monomaco (3).

4) Perciò la dignità di zar, Giovanni non l'ha tolta a nessuno, nè gli fu concessa da qualcuno; perciò egli non ha bisogno di chiederla a nessuno, tanto meno al re di Polonia (4),

5) Col tempo alla leggenda di Monomaco viene aggiunto un altro precedente dell'incoronazione: San Vladimiro sarebbe stato incoronato zar in occasione del suo matrimonio colla zarina bizantina Anna. Questo si conferma con l'argomento iconografico: S. Vladimiro è dipinto sulle icone colla corona in testa (5).

6) Dopo la conquista di Kazan si aggiunge un nuovo argomento: « Oltre la terra russa adesso Dio diede al nostro Gosudar l'impero di Kazan. Perciò adesso il nostro Gosudar usa il titolo di zar russo e di Kazan, — e voi sapete bene, che il trono di Kazan è dall'inizio un trono imperiale come quello della Russia » (6).

7) Per confermare la imperiale sovranità della dinastia dello zar, viene presentata la genealogia di Rurik da Prus, fratello di Augusto (7).

8) Finalmente per convincere la corte di Polonia, che

(1) ib., p. 437.
(2) ib., p. 288.
(3) ib., p. 345, 437, 504, 527-28.
(4) ib., p. 295.
(5) ib., p. 474, 504, 527-28.
(6) ib, p. 437, 452-54, 476, 500, 527.
(7) ib., p. 519; *PDS*, t. I, 231; *Sbornik Muchanova*, Pietroburgo 1866, p. 413, 415-16.

anche essa deve riconoscere il titolo di zar, i diplomatici russi mostravano l'esempio degli altri sovrani, che già avevano riconosciuto questo titolo. Tra i documenti, che proponevano per provare il riconoscimento, c'era il trattato dell'imperatore Massimiliano col Granprincipe Basilio III, la lettera del papa Clemente al Granprincipe Giovanni III, le lettere dei quattro patriarchi orientali ecc. (1).

Simili argomenti erano adoperati nella discussione per il titolo di zar coll'imperatore, ma con migliore successo. Giovanni IV inviando nel 1576 un ambasciatore all'imperatore Massimiliano (1564-1576), diede a lui istruzione di usare il titolo di zar ed esigere, che anche i diplomatici imperiali dessero questo titolo al sovrano russo. Il cavallo di battaglia era il patto del 1514 col titolo di Keyser dato al Granprincipe, Basilio III, benchè non incoronato, come rilevavano gli ambasciatori russi. Allora Giovanni IV, incoronato ed adesso sovrano ancora di due altri imperi — Kazan e Astrachan, — certamente merita ancora di più il titolo di zar (2). L'imperatore Massimiliano II cedette alle insistenze dell'ambasciatore russo e diede nella sua lettera a Giovanni IV il desiderato titolo di zar. Nella nota all'ambasciatore fu spiegato, che l'imperatore per la fraterna amicizia che lo lega a Giovanni IV ha stabilito, che sia dato a lui, d'allora in poi il titolo di zar (3).

Pure il successore di Massimiliano, l'imperatore Rodolfo II (1576-1612) e i suoi ambasciatori davano a Giovanni IV, il titolo di zar (4).

Dagli argomenti proposti dallo zar Giovanni nelle discussioni col re di Polonia e coll'imperatore appare chiaramente, che egli fondava il suo diritto al titolo di zar sul fatto della propria incoronazione e sulla propria perfetta sovranità ricevuta « da Dio e dagli antenati ». Egli mai si appella a qualche diritto ereditato in qualche maniera dagli imperatori bizantini.

(1) *SIRIO*, t. 59, p. 474, 519.
(2) *PDS*, t. I, p. 604-05, 690, 692-94.
(3) ib., p. 661-63.
(4) ib., p 714, 743-48, 759 e seg.

La lettera sinodale del 1561.

Lo scopo della richiesta della lettera. — Nell'anno 1557 lo zar Giovanni inviò a Costantinopoli l'archimandrita Teodoreto di Suzdal con una lettera, nella quale chiedeva dal patriarca una approvazione sinodale della propria incoronazione. Sullo scopo ed i moventi di questa missione i pareri sono assai discordi.

Barsov pensa, che allo zar Giovanni venivano le notizie, che alcuni gerarchi orientali mormoravano contro la sua incoronazione e contro l'uso del titolo di zar ritenendolo illegittimo. Quindi Giovanni voleva ottenere la legittima sanzione del suo titolo (¹).

Kapterev ritiene, che lo zar Giovanni non essendo contento del titolo di zar russo, voleva essere riconosciuto imperatore universale di tutti i cristiani ortodossi e perciò chiedeva il consenso dei gerarchi orientali (²).

Poi c'è la supposizione di Golubinskij, che l'iniziativa di mandare una tale lettera sinodale partì dallo stesso patriarca costantinopolitano, e l'ambasciata di Giovanni era soltanto una risposta a questa offerta (³).

Finalmente Valdenberg dice, che Giovanni voleva soltanto chiedere la sanzione religioso-ecclesiastica del fatto politico compiuto. Ma Giovanni non ne aveva direttamente bisogno e col suo gesto voleva onorare il patriarca. Valdenberg non specifica questo « fatto politico compiuto », ma secondo il resto del libro sarebbe in esso compresa anche la dignità di successore degli imperatori bizantini, almeno nel senso ideologico (⁴).

Nè Barsov nè Golubinskij citano per le loro opinioni dei documenti. La risposta alle sentenze di Kapterev e di Val-

(¹) Barsov E., *Istoričeskij očerk činov věnčanija na carstvo. Čtenija* 1883, 1, p. XXIII.

(²) Kapterev N., *Charakter otnošenij Rossiji k pravoslavnomu vostoku,* Serg. Posad 1914, p. 27.

(³) Golubinskij E., *Istorija russkoj cerkvi,* Mosca 1901, t. I, 278-79.

(⁴) Valdenberg V., *Drevne-russkija učenija o predělach carskoj vlasti,* Pietroburgo 1916, p. 278-79.

denberg ce la darà proprio l'analisi della lettera sinodale e dei documenti relativi alla lettera.

La richiesta fatta da Giovanni al patriarca per essere riconosciuto zar con una lettera sinodale bisogna assolutamente inquadrarla nell'ambiente delle accanite discussioni col re di Polonia per il riconoscimento del titolo di zar; altrimenti non si comprende bene la portata di questo fatto. Dal 1549 lo zar si trovava in contrasto col re di Polonia. Già abbiamo visto, che lo zar tutti i suoi argomenti per il titolo di zar li fondava proprio sul fatto della sua incoronazione. Quindi il riconoscimento del valore di questa incoronazione era per tutta la discussione d'importanza capitale.

Non era in questione il riconoscimento del titolo di zar nella Russia stessa. Nell'impero di Giovanni IV nessuno poteva efficacemente contrastargli il titolo di zar ed egli lo usava indisturbatamente.

I papi tentarono colle promesse dei titoli e della « eredità bizantina » di guadagnare anche Giovanni IV per l'unione ecclesiastica e per l'alleanza contro i turchi — come fecero già coi suoi predecessori ([1]). Il titolo di re concesso a Giovanni IV dal papa, avrebbe aumentato il suo prestigio agli occhi del mondo occidentale. Perciò i re di Polonia facevano ogni sforzo per impedirlo minacciando perfino di allearsi coi turchi, se il papa concedesse a Giovanni il titolo di re. L'ambasciatore polacco fu incaricato di dire esplicitamente al papa a nome del re: « È nell'interesse speciale nostro e del nostro popolo, che il Moscovita mai riceva il titolo di re » ([2]). E conseguentemente i re di Polonia impedivano in quanto potevano l'invio degli ambasciatori pontifici in Russia, — non permettendo loro il passaggio attraverso la Polonia e perfino sequestrando i loro dispacci ([3]). — In queste circostanze un decreto sinodale del patriarca costantinopolitano non poteva avere grande peso per l'occidente latino-cattolico.

Ma ricordiamo, che sotto la sovranità del re di Polonia

([1]) Turgenev A., *Historica Russiae Monimenta*, Pietroburgo 1841 e seg., t. I, nr. 131-34.

([2]) Uspenskij I., *Snošenija Rima s Moskvoj*, nel *ŽMNP* 1884, nr. 7-10, p. 400.

([3]) *Hist. Rus. Mon.*, t. I, nr. 140, 141. Pierling P., *La Russie et le Saint-Siège*, Parigi 1896 e seg. t. I, p. 362-75.

vivevano numerosi ortodossi, abitanti proprio nelle « terre russe », di cui l'anness'one al suo impero rivendicava energicamente Giovanni IV. Proprio per non aumentare il prestigio di Giovanni IV presso gli abitanti delle terre contese, il re di Polonia non voleva riconoscere a Giovanni il titolo di zar di tutta la Russia.

Già nel 1488 l'ambasciatore imperiale Poppel comunicava al Granprincipe Giovanni III, che i « polacchi temevano molto che, quando il Granprincipe sarà re, allora tutta la terra russa, che è sotto il dominio del re di Polonia, si separerà da lui e si sottometterà al Granprincipe (1) ». Le stesse preoccupazioni da parte dei polacchi si manifestarono ancora negli anni 1581-1582, quando erano in corso le trattative di pace tra il re Stefano Batory (1575-86) e Giovanni IV. Secondo gli ambasciatori il re Stefano sarebbe stato disposto — a prezzo di concessioni territoriali — di riconoscere a Giovanni IV il titolo di « zar », ma non « zar di tutta la Russia », perchè il re di Polonia « tiene la principale città russa Kiev e le altre città » (2).

Adesso lo zar Giovanni preparava un forte colpo di scena, chiedendo una approvazione dal patriarca del proprio titolo. Questo doveva colpire il re nel punto più delicato, che era proprio la popolazione ortodossa delle terre contese, presso la quale un decreto patriarcale doveva trovare un grande credito.

Quindi possiamo concludere, che per lo zar Giovanni il vero scopo politico della richiesta lettera sinodale — date le circostanze politiche — era proprio il desiderio di avere un'arma forte contro il re di Polonia.

L'analisi della lettera di Giovanni al patriarca rivela chiaramente le sue intenzioni:

1. Giovanni chiede esplicitamente dal patriarca la sua « benedizione con un decreto sinodale in quanto alla nostra incoronazione ». « La benedizione » era nella diplomatica di allora il termine tecnico per l'approvazione ecclesiastica. Dun-

(1) *PDS*, t. I, 11.

(2) *Kniga polskago dvora* nr. 13, fol. 185-187 nel SAVVA, *Moskovskije cari*, p. 222-223.

que egli non chiede la concessione, ma solamente l'approvazione di quello che egli ha « da Dio e dagli antenati ».

2. Giovanni parla esclusivamente dell'impero russo. Non c'è alcuna allusione, che egli volesse diventare un imperatore universale dei cristiani ortodossi — un erede degli imperatori bizantini. Più chiaramente appare questo dalla fine della lettera, dove egli augura ai cristiani greci la liberazione dagli « infedeli », — distinguendoli espressamente dal libero impero russo. Ma non promette loro nessun aiuto per la liberazione. Si accontenta di assicurarli, che « quando ne riceveremo la notizia, ci riempiremo di gioia e canteremo l'inno vittorioso a Dio per la gloria e l'onore del Suo nome ». Certamente era assai poco per uno, che si fosse considerato capo universale di tutti gli ortodossi e avesse chiesto proprio la confermazione di questa dignità.

3. Gli argomenti per il titolo di zar sono gli stessi usati nelle discussioni col re di Polonia, — in primo luogo il fatto, che Giovanni discende dall'antica famiglia sovrana, cristiana, ortodossa, che ebbe anche molti membri santi, — e poi la leggenda di Monomaco (1). Perciò alla lettera fu aggiunto un elenco dei membri della famiglia dei Rurikidi da iscriversi nei dittici patriarcali. Prima la serie dei membri santi — con S. Vladimiro in testa — perchè siano invocati nelle funzioni sacre. Poi i nomi di tutti gli altri membri piamente defunti per commemorarli nelle orazioni. Tra essi il Granprincipe Vladimiro Monomaco porta il titolo di zar (2).

Il contenuto della lettera sinodale. — Con la data del 2 dicembre 1558 il patriarca Ioasaf (1555-1565) rispose notificando allo zar che egli ha iscritto il suo nome nel dittico ed ordinato, che il nome dello zar sia commemorato in tutte le diocesi del patriarcato nelle funzioni festive « come quello degli imperatori passati ». « In quanto alla tua incoronazione imperiale », proseguiva il patriarca, « compiuta dal santissimo me-

(1) *Statelnyj spisok*, nr. 1-3 nel Muravjev A., *Snošenija Rossiji s vostokom po dělam cerkovnym*, Pietroburgo 1858, t. I, 77-79.

(2) Ib. p. 81-84.

tropolita di tutta la Russia, il nostro fratello Macario, l'abbiamo accettata come buona e degna della tua imperiale maestà » — e prometteva inviare presto un decreto sinodale (1).

La promessa lettera sinodale fu portata a Mosca nell'autunno 1561 dal metropolita Ioasaf (2).

La lettera sinodale — in quanto al nostro argomento — contiene le seguenti idee:

1. Il patriarca — dalla tradizione degli uomini degni di fede e dai documenti — ha appreso: lo zar Giovanni veramente discende dall'antica stirpe e sangue imperiale e dalla imperatrice Anna, sorella dell'imperatore Basilio Porfyrogenito. Poi l'imperatore Costantino Monomaco col consenso del patriarca e del sinodo inviò le insegne al Granprincipe Vladimiro Monomaco, colle quali fu poi incoronato dal metropolita di Efeso.

2. Perciò il metropolita Macario incoronò Giovanni zar legittimo e piissimo.

3. Il patriarca fu pregato giustamente da Giovanni di sanzionare la sua incoronazione, perchè non basta l'incoronazione, compiuta dal Metropolita Macario, di Mosca. Non soltanto ogni metropolita, ma neppure ogni patriarca può compiere l'incoronazione, ma solamente i due patriarchi — di Roma e di Costantinopoli.

4. Considerata la giusta domanda di Giovanni, degna di approvazione, viste le buone opere dello zar nel suo regno e la sua generosità nell'elemosine per le chiese cristiane anche fuori del regno, il patriarca, col consenso del sinodo, ha deciso « per l'azione e grazia dello Spirito Santo, concedere al sopranominato Zar Signore Giovanni di essere e chiamarsi zar legittimo, piissimo, incoronato anche da noi legittimamente ed ecclesiasticamente(« νομίμως ἅμα καὶ ἐκκλησιαστικῶς ») poichè egli, come abbiamo detto è di sangue imperiale e perchè è utile a tutta la cristianità » (3).

(1) Regel V., *Analecta Byzantino-Russica*, Pietroburgo 1891, p. 72-75; Muravjev, *Snošenija*, t. I, 86-88.

(2) *PSRL*, t. XIII, 334.

(3) Regel *Analecta*, p. 75-79, LI-LII; Muravjev, *Snošenija*, I, 104-107; Osolenskij N., *Sobornaja gramota*, Mosca 1850; *DRV*, t. XVI, 119-24.

La lettera sinodale fu accompagnata da altre due lettere del patriarca. Nella prima il patriarca ringrazia per le elemosine e raccomanda il suo inviato metropolita Ioasaf. Poi assicura lo zar, che ogni giorno in vari modi si prega per lui e termina con le seguenti parole: « E per questo sarà utile e del tutto salutare, se — per ordine della tua maestà e con beneplacito del santissimo metropolita Macario, — egli (metropolita Ioasaf) compia e celebri i divini misteri e benedica la tua maestà, come da parte nostra, perchè egli da noi ha facoltà di compiere tutte le funzioni pontificali, come esarca patriarcale universale, dovunque vada » (1).

Questo testo Muravjev interpreta, come la raccomandazione fatta dal patriarca, affinchè lo zar Giovanni si lasci di nuovo incoronare dall'esarca patriarcale, perchè l'incoronazione fatta dal metropolita Macario non era sufficiente (2). L'opinione di Muravjev accettano anche Kapterev e Savva (3).

Ma per una tale interpretazione non troviamo il fondamento nel testo originale. « Ἡ θεία μυσταγωγία » non può significare l'incoronazione, ma significa specificamente la celebrazione della Messa, specialmente, se alla parola « μυσταγωγία » è aggiunto l'aggettivo « θεία » (4). Neppure la espressione « benedica la tua maestà » si può interpretare come l'incoronazione, perchè in nessuna delle lettere del patriarca l'incoronazione si chiama con la sola parola « benedizione ». Si tratta semplicemente della benedizione, che i prelati davano allo zar nella solenne udienza a nome proprio o a nome del patriarca, se erano inviati da lui (5). Giovanni, ricevendo il metropolita Ioasaf, non accettò da lui questa benedizione, perchè il metropolita fu accusato, che egli passando per la Lituania, avrebbe giurato fedeltà al re di Polonia (6). — Inoltre sarebbe strano ed incomprensibile, che il patriarca in una let-

(1) Regel, *Analecta*, p. 82.

(2) Muravjev, *Snošenija*, I, p. 110.

(3) Kapterev, *Charakter otnošenij*, p. 29; Savva, *Moskovskije cari*, p. 151.

(4) Glunet L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, Parigi 1895, p. 105.

(5) Muravjev, *Snošenija*, I, 73, 304.

(6) Ib., p. 104.

tera sinodale solennemente approvasse l'incoronazione di Giovanni e contemporaneamente in una lettera personale proponesse di ripeterla.

Nella seconda lettera aggiunta, il patriarca chiede elemosine, difende il metropolita Ioasaf contro l'accusa di defraudazione delle elemosine e smentisce categoricamente le voci, che le reliquie portate a Mosca dallo stesso metropolita e in genere dal clero greco, fossero false (¹).

Alcuni storici hanno messo in dubbio l'autenticità della lettera sinodale (²). Ma i diplomatici dello zar Giovanni, come le cronache contemporanee, non hanno dubitato dell'autenticità della lettera. Perciò il suo influsso sullo sviluppo delle idee politiche di Giovanni IV è indipendente dalla sua autenticità.

Dall'esame della lettera sinodale e dei documenti relativi ad essa risulta, che Giovanni IV ha chiesto dal patriarca solamente l'approvazione della propria incoronazione e della dignità dello zar russo e non conferimento della dignità dell'imperatore di tutti i cristiani ortodossi, erede degli imperatori bizantini. Neppure negli argomenti egli si appella a qualche « eredità bizantina ».

Pure nella lettera sinodale troviamo soltanto l'approvazione del titolo di zar russo nel senso nel quale lo chiedeva Giovanni e la ratificazione dell'incoronazione fatta dal metropolita Macario. La « utilità di tutta la cristianità », che doveva — secondo il patriarca — derivare dall'approvazione della dignità di zar russo, viene intesa dallo stesso patriarca molto concretamente — come l'aiuto finanziario. E difatti nelle lettere aggiunte all'atto sinodale il patriarca chiede insistentemente le elemosine. Evidentemente l'approvazione del titolo di zar doveva spronare la generosità di Giovanni. Così intendevano questa « utilità » anche gli altri prelati e monaci greci e venivano numerosi a Mosca per chiedere delle elemosine « dall'inesauribile tesoro dello zar di tutta la Russia », come si esprimeva più tardi un altro patriarca (³). Finalmente gli

(¹) Regel, *Analecta*, p. 83-85.

(²) Ib. p. LIII-LVII.

(³) *Il patriarca di Costantinopoli Cirillo nel 1631*, Muravjev *Snošenija*, II, 163.

zar si videro costretti persino di stabilire a ciascuno il periodo di tempo, prima del quale non poteva tornare per chiedere di nuovo l'elemosina ([1]).

Già prima del 1561 i quattro patriarchi ed altri prelati orientali davano il titolo di zar di tutta la Russia a Giovanni IV, anzi alcuni nel loro zelo gli davano anche i titoli, che Giovanni mai pretendeva, per esempio « ἅγιος » santo ([2]). Quindi probabilmente avrebbero riconosciuto allo zar Giovanni qualunque titolo da lui richiesto, per non perdere le sue generose elemosine. Tanto più, che non vi era opposizione da parte del sultano, perchè egli pure dava il titolo di zar a Giovanni IV.

La crescente potenza dello Stato russo e la prosperità della Chiesa russa aumentavano sempre più il prestigio dello zar ortodosso agli occhi dei gerarchi orientali. Da che i turchi avevano occupato gli stati balcanici, lo zar russo rimaneva veramente unico sovrano ortodosso indipendente. Perciò naturalmente i prelati orientali desideravano di avere nell'ortodosso zar russo un appoggio e un protettore contro l'oppressione dei turchi, come i cattolici latini nell'impero ottomano avevano protettori nei sovrani occidentali. E dal desiderio di protezione facilmente nasceva la speranza, che il potente zar russo potrebbe un giorno distruggere l'impero turco e diventare sovrano di tutti gli ortodossi. Questi pensieri e speranze affioravano talvolta nelle lettere dei prelati orientali allo zar russo. Così il patriarca Ioasaf nella seconda lettera personale aggiunta al decreto sinodale del 1561, già nell'intestazione chiama Giovanni anche « zar dei cristiani ortodossi di tutto il mondo ». Nel testo poi dice, che prega Dio di dare allo zar la forza per poter liberare tutti i cristiani ortodossi dalla schiavitù degl'« infedeli ([3]) ». Simili speranze di liberazione coll'aiuto dello zar esprimeva pure il patriarca alessandrino Gioachino ed altri orientali ([4]). Ma lo zar Giovanni non dava ascolto a questi suggerimenti dell'Oriente ortodosso, come

([1]) Ib. p.' 44, 48, 64, 68, 69, 72 e seg

([2]) *PSRL*. t. XIII, 308; Muravjev, *Snošenija*, I, 72, 132.

([3]) Regel, *Analecta*, p. 83-84.

([4]) Muravjev, *Snošenija*, I, 89, 46, 58. 61, 62, 67.

non reagiva alle simili proposte dell'Occidente latino. Questo prova ancora più, che Giovanni prendendo il titolo di zar, non intendeva di proclamarsi successore degli imperatori bizantini.

Il posto dello zar tra gli altri sovrani.

Allo zar Giovanni, come già a suo padre e a suo nonno, continuavano a venire dall'occidente — dal papa e dall'imperatore — offerte di titoli, che lo elevassero nei ranghi dei sovrani occidentali, — sempre a condizione dell'unione ecclesiastica e dell'alleanza contro i turchi (1).

Nel 1576 l'imperatore Massimiliano II invitava lo zar ad aiutare il suo figlio per ottenere la corona di Polonia ed unirsi ai sovrani cristiani nella lotta contro i turchi. Per questo l'imperatore promette il suo appoggio presso il papa e presso gli altri sovrani, affinchè « tutto l'impero greco all'oriente del sole » appartenga allo zar, così che egli sia « onorato e celebrato per sempre come imperatore orientale dalla sua imperiale maestà e dal Santissimo papa romano e da tutta la Cristianità » (2). Giovanni ha promesso di appoggiare la candidatura del figlio dell'imperatore al trono di Polonia, ma circa il proposto « impero greco » non diede alcuna risposta (3).

Alle analoghe proposte fatte a nome del papa dal Possevino, Giovanni risponde categoricamente: « Noi vogliamo nell'avvenire riprendere poco, — (cioè le « terre russe » del re di Polonia) — ma l'impero di tutto l'universo non vogliamo, che sarebbe scivolare nel peccato » (4).

Quindi vediamo, che l'interesse dello zar Giovanni è portato verso le rivendicazioni del suo « patrimonio » — delle « terre russe » appartenenti al re di Polonia. Egli respinge le offerte della « eredità bizantina » e non desidera di essere « elevato in dignità », perchè egli si considera « Grande Gosudar » non inferiore a nessuno nella perfetta sovranità.

(1) Pierling, *La Russie*, I, 339, 357; *Hist. Rus. Mon.*, t. I, nr. 131-34.
(2) *PDS*. t. I, 529.
(3) ib. p. 539.
(4) ib. t. X, 301.

I « Grandi Gosudar ». — Seguendo le orme di suo padre e di suo nonno, Giovanni pure propugna nelle relazioni cogli altri sovrani la teoria di « Grandi Gosudar » pari tra loro. Anzi egli perfezionò ancora più questa teoria. Comparando i sovrani tra loro, trovava, che non tutti erano degni di essere i suoi « fratelli ». Così il titolo di « fratello » Giovanni lo dava all'imperatore, al sultano, al re di Polonia e Granprincipe di Lituania, ed anche al Chan di Crimea (1). Agli altri sovrani minori non dava il titolo di « fratello ». Tra essi specialmente di poco conto era tenuto il re di Svezia; a questo Giovanni non voleva permettere neppure, che si rivolgesse direttamente a lui, ma esigeva, che tutti gli affari fossero trattati per mezzo del luogotenente dello zar a Novgorod. La ragione fu, che secondo Giovanni, prima di Gustavo Vasa non c'erano i re in Svezia e perciò allo zar non conveniva aver relazioni con un re così « giovane », che non discendeva da una antica famiglia sovrana (2).

Ma pure tra i « Grandi Gosudar-fratelli » lo zar Giovanni col tempo scoprì le differenze nel grado di perfetta sovranità. La prima norma per determinare il grado di perfetta sovranità di un « fratello » era l'antichità della famiglia sovrana per eredità. Così allo zar Giovanni il re di Polonia non sembrava di essere del tutto « Grande Gosudar » uguale a lui, perchè era un sovrano eletto e non nato dai « primi antenati » (3). Giovanni poi scoprì lo stesso difetto perfino nell'imperatore, perchè anche lui era eletto dai principi elettori dell'impero (4).

Un'altra diminuzione del « Grande Gosudar » agli occhi di Giovanni era la limitazione del potere nel proprio regno. Era ciò che vedeva e disprezzava nel re di Polonia, il quale veniva eletto da nobili, che poi continuavano a comandarlo. E ragione di questo era, secondo Giovanni, proprio il fatto,

(1) ib. t. I, 639, 652, 719; *SIRIO*, t. 53, p. 303, 306, 309, 340, Djakonov M., *Vlast Moskovskich Gosudarej*, Pietroburgo 1889, p. 149.

(2) *SIRIO*, t. 59, p. 535-37; *Lìtopis Zanjatij Archeogr. Komm.* 5, p. 30-47.

(3) *DRV*, t. XV, 47-49.

(4) Solovjev S., *Istorija Rossiji*, ed. 2a, Pietroburgo 1894-97, VI, p. 284.

che il re era un sovrano eletto e non un sovrano nato (1). Ancora meno degno di stima per questo era il re di Svezia; poichè secondo lo zar Giovanni, il re in Svezia è una specie del « sindaco nel comune » e perciò non può considerarsi al pari dei « Grandi Gosudar » (2).

Lo stesso difetto Giovanni rinfaccia alla regina Elisabetta d'Inghilterra: « Noi credevamo, che tu fossi nel tuo regno sovrana e governassi tu sola..., invece oltre te governano altri uomini, e non soltanto i nobili, ma perfino i contadini e i commercianti » (3).

Finalmente — in quanto all'antichità della famiglia regnante — Giovanni non trovava un altro, che potesse paragonarsi con lui, oltre il sultano, perchè « fuori noi e il sultano turco in nessun regno troverai un Gosudar, la di cui famiglia regni da oltre duecento anni senza interruzione » (4). Ma anche il sultano sotto questo aspetto non poteva del tutto paragonarsi allo zar russo, perchè « i Gosudar russi non sono Gosudar da qualche anno, ma da più che seicento anni » (5).

Quindi vediamo, che le relazioni dello zar Giovanni cogli altri sovrani si basano sull'idea di « Grandi Gosudar-fratelli ». Anche se Giovanni scopre qualche difetto nella pienezza della sovranità dei suoi « fratelli » e perciò si sente superiore un po' a tutti, mai è basata questa superiorità sulla « eredità bizantina » — dignità dell'imperatore di tutti i cristiani ortodossi. Giovanni IV basa la propria dignità sovrana prima di tutto sui suoi antenati, che erano sovrani da Dio — fin dall'inizio.

Abbiamo visto, che lo zar Giovanni, riunì in un sistema completo le idee circa la sovranità del monarca di tutta la Russia espresse dai suoi predecessori. Il fondamento della sua sovranità è — l'origine dagli antenati sempre sovrani. — A questo scopo Giovanni sfrutta le genealogie e la leggenda

(1) *PDS*, t. I, 894, 1318, 1319.
(2) *Lětopis A. K.* 5, p. 43-44.
(3) TOLSTOJ, *Rossija i Anglija*, p. 109.
(4) SOLOVJEV, *Istorija*, IV, 286.
(5) USPENSKIJ I., *Nakaz carja Ivana Vas. knjazu Eleckomu*, Odessa 1885, p. 26; *Peregovory o mire meždu Moskvoj i Polšej v 1581-82 g*. Odessa 1887, p. 64.

di Monomaco. La dignità del sovrano nato viene sanzionata dalla solenne incoronazione compiuta colle insegne tradizionali, inviate dall'imperatore bizantino per l'incoronazione del Granprincipe Vladimiro Monomaco. La dignità sovrana ricevuta « da Dio e dagli antenati » viene espressa col titolo di « zar di Vladimir, Mosca... e di tutta la Russia ». La dignità e il titolo di zar russo fu riconosciuta ufficialmente dalla suprema autorità ecclesiastica ortodossa — dal patriarca costantinopolitano col suo sinodo. Perciò Giovanni IV nelle relazioni cogli altri sovrani non ammette il concetto dell'unico impero cristiano universale con un imperatore a capo, superiore — almeno ideologicamente ed in onore — agli altri sovrani. Ma lo zar Giovanni propugna la teoria di « Grandi Gosudar-fratelli », uguali tra di loro nella perfetta sovranità; cioè — nella terminologia moderna — la teoria delle « Grandi Potenze » — uguali tra di loro. La teoria di Mosca-Terza Roma non trovò posto nel sistema politico-ideologico dello zar Giovanni IV.

5. - **Lo zar Teodoro Ivanovič (1584-1598).**

Il sistema politico-ideologico di Giovanni IV rimase in vigore anche durante il regno del suo figlio Teodoro — ultimo zar della dinastia dei Rurikidi. Lo zar Teodoro, ammalato e debole di mente, non poteva influire personalmente sullo sviluppo delle idee politiche. Il potere effettivo e la direzione della politica erano in realtà nelle mani del cognato di Teodoro — bojarin Boris Godunov, che fu poi successore dello zar Teodoro.

Lo zar Teodoro fu incoronato secondo il cerimoniale di incoronazione del suo padre Giovanni IV ([1]). Pure la leggenda di Monomaco continua ad essere simbolo della tradizione dinastico-famigliare. Proseguono le discussioni col re di Polonia per il titolo di zar e gli argomenti rimangono immutati ([2]).

([1]) *SGGD*, t. II, nr. 51.

([2]) Bantvš-Kamenskij, *Perepiska meždu Rossijeju i Polšeju po 1700 god. Čtenija* 1861, 1, p. 1-38.

Nelle relazioni cogli altri sovrani si segue pure il principio di « Grandi Gosudar » (¹).

L'ISTITUZIONE DEL PATRIARCATO.

Però un nuovo fatto venne ad ingrandire il prestigio dell'impero russo. Nell'anno 1589 fu elevato il metropolita russo alla dignità di patriarca di Mosca e di tutta la Russia. Così il sovrano russo indipendente aveva accanto di sè il capo indipendente della Chiesa nazionale russa. La estensione territoriale della giurisdizione ecclesiastica del patriarca russo e della giurisdizione politica dello zar russo erano uguali — non eccedevano i limiti dell'impero russo. Anzi, se i prelati orientali erano pronti ad aumentare i titoli e l'onore dello zar russo e magari estendere la sua protezione e sovranità a tutti i cristiani ortodossi, non si mostravano tanto generosi verso il loro nuovo « fratello » patriarca russo.

Le trattative per l'istituzione del patriarcato russo ebbero inizio in occasione della visita del patriarca alessandrino Gioachino a Mosca nel 1586, ma furono terminate soltanto durante il soggiorno a Mosca del patriarca costantinopolitano Geremia II negli anni 1588-89.

Secondo le fonti russe le trattative si svolsero in questa maniera (²): prima lo zar propose (tutto si fa a nome dello zar, ma il vero protagonista è sempre Boris Godunov) allo stesso patriarca costantinopolitano di restare in Russia e di fissare la sua sede nella città di Vladimir. Ma il patriarca non acconsentì, perchè — secondo lui — non conveniva al patriarca di stare a Vladimir e non nella capitale dello Stato — Mosca, — e poi l'episcopato e clero della Chiesa Costantinopolitana insistentemente chiedevano il suo ritorno. Ma allo zar sembrava ingiusto di cacciare da Mosca il metropolita russo e sostituirlo col patriarca greco e perciò propose al patriarca Geremia di elevare alla dignità patriarcale il metropolita Giobbe. L'atto di costituzione del patriarcato redatto nel maggio 1589, mette in bocca del patriarca le seguenti parole:

(¹) TOLSTOJ, *Rossija i Anglija*, p. 381-430.

(²) MURAVJEV, *Snošenija*, I, 189-229; *SGGD*, t. II, nr. 58,59.

« Poichè l'antica Roma cadde a causa dell'eresia apollinarista, la Seconda Roma, che è Costantinopoli, è stata occupata dai nipoti di Agar, empii turchi; ma il tuo grande impero russo, la Terza Roma, superò tutti nella pietà e tutti i cristiani regni si sono riuniti nel tuo unico regno e tu sei unico imperatore cristiano nel mondo... e perciò secondo le tue preghiere e il tuo consiglio si compirà questa cosa » (¹). È evidente, che questo passo fu preso dalla lettera del famoso monaco Filoteo di Pskov. Questo dimostra, che tra gli ecclesiastici, che hanno redatto il documento, si manteneva sempre viva la teoria di Mosca-Terza Roma. Ma è difficile di pensare, che il patriarca costantinopolitano avesse fatto spontaneamente dichiarazioni così umilianti per lui. L'atto — redatto dopo i fatti compiuti — ci presenta il patriarca Geremia pieno di entusiasmo per la proposta istituzione del patriarcato a Mosca. Invece furono fatte su di lui molte pressioni e lo zar non lo lasciava partire da Mosca. E così nel gennaio 1589 fu eletto e dal patriarca costantinopolitano consacrato, il metropolita Giobbe — primo patriarca russo. Partendo da Mosca il patriarca Geremia promise d'inviare un decreto sinodale approvante l'istituzione del patriarcato russo.

Il desiderato decreto è stato emanato nel maggio 1590 da un sinodo convocato a Costantinopoli (²). Il decreto spiega pure il motivo, perchè il patriarca ha creduto opportuno di accogliere la domanda dello zar d'istituire a Mosca il patriarcato: il patriarca coi propri occhi ha visto la potenza e lo splendore dato da Dio all'impero dello zar russo, il quale « è oggi nel mondo unico grande ed insieme ortodosso imperatore » e perciò « sarebbe ingiusto non aderire alla sua richiesta » (³). Però non sono mancate neppure le aspre critiche dell'arbitrario modo di agire del patriarca costantinopolitano nell'istituire il patriarcato a Mosca. Al nuovo patriarca è stato assegnato il quinto — l'ultimo — posto tra i patriarchi e non il terzo, come fu stabilito a Mosca. Neppure le proteste dello zar e del patriarca russo valsero a cambiare la decisione

(¹) *SGGD,* t. II, p. 97.
(²) Regel, *Analecta,* p. 86-91; *DRV,* t XVI, 125-30.
(³) *DRV,* t. XVI, 86.

sinodale. E ancora al patriarca russo fu con insistenza raccomandato di venerare il patriarca costantinopolitano come capo di tutti i patriarchi — come lo fanno gli altri (1).

L'« EREDITÀ BIZANTINA ».

Lo zar Teodoro in una lettera al patriarca Geremia, nella quale insiste per ottenere il terzo posto per il patriarca russo, ricorda al patriarca le trattative svoltesi a Mosca e spiega pure il motivo, che lo indusse a chiedere l'istituzione del patriarcato: l'Antica Roma cadde a causa delle numerose eresie dei papi coronate dal papa Eugenio colla convocazione del falso ottavo Concilio di Firenze, eresie tutte condannate dai patriarchi costantinopolitani. Invece in Russia, la Chiesa, rimasta sempre d'accordo coi patriarchi orientali, — splende nella pura ortodossia. « Perciò », conclude lo zar, « era conveniente, per onore della nostra santa e pura religione greca, di elevare al grado patriarcale il trono di grandi taumaturghi Pietro, Alessio e Giona nella città regnante di Mosca » (2). Lo zar non parla della caduta della Seconda Roma nè di Mosca-Terza Roma, come ne parlano gli ecclesiastici, redattori del sopracitato atto di costituzione del patriarcato russo. Lo zar chiede l'istituzione del patriarcato a Mosca per l'onore della Chiesa russa sempre ortodossa, ma non si appella a qualche diritto derivato dalla « eredità bizantina », e neppure al fatto, che egli sia adesso unico indipendente zar ortodosso, come lo dicono esplicitamente i gerarchi orientali nella lettera sinodale.

Nella stessa maniera lo zar Teodoro respinge simili suggerimenti provenienti dall'Occidente latino. Nel 1594 il conte Anguisciola a nome del papa Clemente VIII doveva proporre allo zar Teodoro l'unione ecclesiastica e l'alleanza contro i turchi e presentargli tutto il piano delle operazioni: lo zar potrebbe molto facilmente occupare alcune città del Mar Nero e partendo dalla Podolia e Moldavia potrebbe impadronirsi di alcune città del Mediterraneo e così aprirsi la strada alla

(1) ib., t. XII, 531-401.

(2) Muravjev, *Snošenija*, I, 249; *DRV*, t. XII, 354, 362.

finale conquista di Costantinopoli. Il conte Anguisciola doveva richiamare l'attenzione dello zar sul fatto, che molte popolazioni dell'antico impero bizantino parlano lingue simili al russo, osservano il rito greco e ardentemente desiderano di trovare protettori nei russi. Tutte queste circostanze aumenterebbero le speranze di una brillante vittoria dello zar russo nella guerra contro i turchi (1).

Ma lo zar Teodoro — come i suoi predecessori — non mostra alcun interesse per la conquista di Costantinopoli. Come i suoi predecessori, così anche Teodoro, è « Zar e Granprincipe di Vladimir, Mosca... e di tutta la Russia », cioè solamente zar del « Grande impero russo ».

Il posto del « Grande impero russo » di fronte alla « eredità bizantina » è molto bene determinato in una dichiarazione dei bojari, quando questi nel 1587 trattavano coi Polacchi la eventuale elezione dello zar Teodoro Ivanovič al trono di Polonia. Nelle trattative sorse la questione, se il futuro sovrano nel suo titolo metterebbe in primo posto il titolo di « Re di Polonia » o quello di « Zar di tutta la Russia ». I bojari difendevano accanitamente il primo posto per il titolo di zar russo e così hanno motivato la loro intransigenza: « Anche se l'Antica Roma e la Nuova Roma, cioè Bisanzio, divenissero suddite del nostro Gosudar, egli, neppure in tal caso, potrebbe mettere il titolo del suo impero Moscovita dopo il titolo di alcun altro impero » (2).

Nell'esaminare i documenti ufficiali e il cerimoniale degli ultimi Rurikidi abbiamo visto, che il loro concetto ideologico-politico della propria sovranità è molto differente dalla teoria di Mosca-Terza Roma. Possiamo chiederci il perchè di questa differenza tra l'una e l'altra teoria, se ambedue le teorie furono elaborate nella Russia, se esistevano contemporanea-

(1) *RIB*, t. VIII, 21-35.

(2) Solovjev, *Istorija*, VII, 569.

mente e se proprio durante il regno degli ultimi Rurikidi ci fu una strettissima collaborazione tra lo Stato e la Chiesa.

La ragione più profonda sta proprio nel fatto, che la teoria di Mosca-Terza Roma fu elaborata dai monaci-letterati, invece le concezioni politico-ideologiche dei Rurikidi erano formulate dagli uomini di stato.

I monaci-letterati si dedicavano allo studio della Sacra Scrittura e della letteratura patristica — ambedue venute in Russia da Bisanzio. Perciò per essi erano di grande interesse le varie profezie e rivelazioni e i commentari relativi ad esse. Tra questi erano numerose opere apocrife, ma ritenute in quel tempo autentiche, per esempio le Rivelazioni di Metodio di Pataro, le Visioni del profeta Daniele ecc, ([1]). I temi prediletti di queste opere apocrife erano proprio la fine del mondo e le spiegazioni filosofico-storiche delle sorti del genere umano. Il credito, che trovavano queste narrazioni, lo prova chiaramente l'aspettazione della prossima fine del mondo, preannunziata proprio in questa letteratura apocrifa per l'anno 7000 dell'era bizantina dalla creazione del mondo — l'anno 1491/92 dell'era nostra. Queste idee, del resto caratteristiche anche per il medio evo occidentale — sconvolgevano gli animi anche in Russia alla fine del secolo XV ([2]). Nella letteratura filosofico-storica bizantina venuta in Russia era chiaramente espressa anche l'idea della durata dell'impero romano cristiano fino alla fine del mondo. E da questo ambiente dei monaci-letterati russi uscì la teoria di Mosca-Terza Roma. I monaci-letterati russi erano abituati allo studio del sistema filosofico-storico basato, — in quanto riguardava l'avvenire — in buona parte sulle varie « visioni » e « rivelazioni » apocrife, attribuite agli uomini santi. Siccome i reali avvenimenti storici non corrispondevano sempre a quelli predetti nelle « visioni » e « rivelazioni », i monaci erano obbligati a cercare nuove soluzioni delle contraddizioni. Ma in nessun caso osavano mettere in dubbio la veracità delle « visioni » e

([1]) Istrin V., *Otkrovenije Mefodija Patarskago i apokrifičeskija vidĕnija Daniila v vizantijskoj i slavjanorusskoj literaturach*. *Čtenija* 1897, 2-4; 1898, 1; Tichonravov N., *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury*, Mosca 1863.

([2]) per es. *RIB*, t. VI, 318.

« rivelazioni » e spiegazioni contenute nella venerabile letteratura patristica. E così per dare la soluzione della difficoltà filosofico-storica derivante dalla caduta dell'impero bizantino e dalla mancata fine del mondo, fu formulata dal monaco Filoteo di Pskov la teoria di Mosca-Terza Roma, continuatrice dell'impero bizantino fino alla fine del mondo. Tanto più, che proprio dopo l'unione di Firenze, dopo la caduta di Costantinopoli e l'asservimento del patriarca ecumenico al sultano turco, i monaci-letterati russi con orgoglio vedevano crescere continuamente la potenza del loro sovrano e lo splendore della loro Chiesa. Questo li disponeva a considerare la caduta dell'impero bizantino un castigo di Dio per la « defezione » dei greci dall'ortodossia nel concilio di Firenze e a ritenere la crescente potenza dell'impero russo dovuta alla incontaminata purezza dell'ortodossia russa, manifestatasi chiaramente proprio nell'espulsione del metropolita Isidoro di Kiev, che partecipò alla « defezione » dei suoi connazionali. Perciò i monaci-letterati russi erano tanto pronti ad ornare il capo del « pio ed ortodosso » zar russo coll'aureola del decaduto imperatore bizantino. Simili tendenze abbiamo visto affiorare anche nelle dichiarazioni di alcuni ecclesiastici greci. Quindi l'idea di Mosca-Terza Roma era evidentemente una teoria filosofico-storica degli ecclesiastici.

Invece le idee politiche degli ultimi Rurikidi erano molto più realistiche. Non li attirava una lusinghiera — ma nebulosa — sovranità di tutto il mondo cristiano ortodosso. Essi lasciavano i monaci-letterati sviluppare le teorie filosofico-storiche, ma ne prendevano soltanto quello, che poteva essere realmente utile per i loro scopi politici, per esempio la leggenda di Monomaco, la genealogia dei Rurikidi ecc. Invece del problema della successione degli imperi mondiali e della durata dell'impero romano cristiano fino alla fine del mondo, lo zar si preoccupava per la politica dei loro vicini re di Polonia. Non li attirava neppure la prospettiva delle concrete conquiste del Mar Nero, dei Balcani e magari di Costantinopoli, prospettate dai papi e dagli imperatori occidentali. Gli zar russi non intendevano entrare in guerra contro i turchi, perchè tutta la loro attenzione era rivolta a conquistare le « terre russe » poste sotto la sovranità dei re di Polonia. E si cercavano — come lo zar Giovanni IV — di aprirsi un più

largo accesso al mare, il loro sguardo si volgeva al Baltico e non al Mar Nero o ai Balcani. Per raggiungere gli scopi della loro politica irredentista contro la Polonia, gli zar avevano bisogno della pace col sultano. Il sultano-amico poteva tenere a freno il Chan di Crimea, in realtà suo vassallo, che i polacchi continuamente istigavano contro lo zar russo. Invece un conflitto col sultano avrebbe obbligato i russi a combattere contemporaneamente su due fronti.

È degno di nota, che la Russia nel secolo XV-XVI si disinteressava del dominio degli stretti del Mar Nero e dei Balcani, quando questo gli veniva offerto dall'Occidente — dal papa e dall'imperatore. Invece quando nel secolo XVIII la Russia stessa incominciava a indirizzare la sua politica di espansione verso il Mar Nero e verso i Balcani, incontrò l'accanita opposizione delle potenze occidentali. E allora la diplomazia russa si servì contro le potenze occidentali degli stessi argomenti, che usavano senza successo i diplomatici papali e imperiali nel secolo XVI per indurre gli zar russi alla conquista del Mar Nero, dei Balcani e di Costantinopoli. Ma questa era già la politica della nuova dinastia dei Romanov, i quali salirono sul trono della estinta dinastia dei Rurikidi.

Gli ultimi Rurikidi — Giovanni III, Basilio III, Giovanni IV e Teodoro — non s'interessavano della « eredità bizantina ». Essi si consideravano soltanto zar « di tutta la Russia » e rivendicavano « le terre russe » dai re di Polonia. Nelle relazioni cogli altri sovrani propugnavano la teoria delle « Grandi Potenze » uguali tra loro, volendo essere riconosciuti « Grandi Gosudar » pari nell'onore e nella pienezza della propria sovranità a tutti gli altri « Grandi Gosudar-fratelli ».

P. Giuseppe Olšr, S. I.

COMMENTARII BREVIORES

Antiochia e Milano nel VI Secolo

Or sono trentacinque anni mettendo le basi per uno studio storico ed archeologico della chiesa di San Lorenzo in Milano ([1]) venivo alla conclusione che l'edificio non poteva esser sorto se non nel VI secolo, ad imitazione di qualche costruzione orientale. I dati storici rimangono inalterati, in quanto tutte le più recenti indagini non ne hanno potuto aggiungere nessuno di importante a quelli che io già conoscevo e tale da cambiare le mie conclusioni. Il recente tentativo di identificare la chiesa di San Lorenzo con la « basilica vetus » dell'epoca ambrosiana ([2]) è tutto affatto fallace anche per la ragione fondamentale che mai nel IV secolo si sarebbe chiamata *basilica* una chiesa a planimetria centrale del tipo del *martyrion*.

Per la derivazione del tipo architettonico della planimetria, i recenti scavi americani di Antiochia portano una nuova e sicura documentazione dell'ipotesi da me avanzata e che era basata sul confronto di edifici solo parzialmente simili alla chiesa di San Lorenzo. A Seleucia di Pieria (Selūqiyah), il porto di Antiochia, furono messi in luce gli avanzi di una chiesa ([3]) di una pianta tutto affatto analoga alla milanese. Il primitivo edificio doveva essere stato costruito alla fine del V secolo e poi rifatto, sulle medesime fondazioni e con la medesima forma, dopo il terremoto dell'anno 526. Siamo cioè davanti ad una costruzione quadrilobata circondata da un deambulatorio con-

([1]) Si vedano i miei scritti: *La chiesa di San Lorenzo in Milano*, in *Il Politecnico*, Milano 1911; e *Antichi disegni riguardanti il San Lorenzo di Milano* in *Bollettino d'Arte del Ministero della Pubblica Istruzione*, Roma 1911.

([2]) I. Schuster, *Sant'Ambrogio e le più antiche basiliche Milanesi*, Milano 1940.

([3]) W. A. Campbell, *The Martyion of Seleucia Pieria*, in *Antioch-on-the-Orontes*, III, Princeton 1941, pgg. 35-54.

tinuo, con una piccola cappella in corrispondenza all'abside orientale, là dove nella costruzione milanese si trova la cappella di S. Ippolito. La struttura dell'edificio, di cui il titolo e la destinazione ci rimangono ignoti per mancanza di ogni dato epigrafico o documento storico, ha fatto pensare al Keck che questo fosse il *martyrion* di Santa Tecla, costruito dall'imperatore Zeno (479-491) ([1]). Ma ciò contrasterebbe con tutta la tradizione: ad ogni modo la questione esorbita dallo scopo di queste mie note. Tutte le altre costruzioni parassitarie che nella ricostruzione del VI secolo furono aggiunte alla primitiva struttura, non alterano per nulla la forma fondamentale dell'edificio di Seleucia. Questo costituisce, direi quasi, la conclusione di una serie di indagini e tentativi architettonici di cui gli esempi sono disseminati dalla Siria meridionale sino all'Armenia.

Gli scavi del Crowfoot avevano dimostrato che la chiesa di Boṣrā ha nella sua parte centrale una struttura simile a quella di Seleucia e di Milano, cioè un quadrifoglio di quattro absidi a colonnati partenti dai lati di un quadrato, ma con diametro più breve del lato stesso. Ma a Boṣrā tale quadrifoglio non è circondato da un deambulatorio della stessa forma, bensì è nel centro di una struttura circolare ([2]). Forme analoghe, di evidente derivazione dall'architettura della Siria, si trovano in Armenia, a Zwarthnotz nel VII secolo, a Bana nel X, al San Gregorio di Gagik ad Ani nel 1001 ([3]).

A Corycus, nella Cilicia Prima, la chiesa cimiteriale *extra muros*, costruita alla metà del VI secolo, ha una stessa struttura quadrilobata ma inserita nel centro di un edificio basilicale ([4]). Col *martyrion* di ar-Ruṣāfah (Sergiopolis) ci avviciniamo maggiormente alla struttura di Seleucia e di Milano. La planimetria quadrilobata centrale (deformata in forma di rettangolo) è circondata su tre lati da un deambulatorio della stessa forma: sul quarto il deambulatorio

([1]) A. S. Keck, nello scritto del Campbell qui innanzi citato, pg. 54. Credo che equivochi con Seleucia d'Isauria, la città di Santa Tecla.

([2]) J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste*. British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper 4. London 1937, pianta alla tav. 2.

([3]) J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, pgg. 108-125.

([4]) E. Herzfeld und S. Guyer, *Meriamlik und Korykos*. Monumenta Asiae Minoris Antiqua II, Manchester 1930, pgg. 126-150, pianta alla fig. 135.

manca ([1]). Una struttura analoga offre una chiesa di Diyärbakr, imperfettamente nota attraverso uno schizzo planimetrico del Guyer ([2]). Una planimetria simile a quella di cui stiamo occupandoci offre una chiesa di Apamea sull'Oronte, ma non ne abbiamo se non pochi accenni e, per quanto sia stata scavata da anni, non è ancora stata scientificamente pubblicata ([3]). Così poco o nulla sappiamo di un edificio a planimetria analoga di Perge in Asia Minore accennato dal Trémaux e dal Lanckoronski.

La planimetria dunque, nelle sue diverse forme, è largamente diffusa in Oriente: Atene ci mostra il primo esempio della sua propagazione verso l'Occidente nell'edificio costruito al centro della Stoa di Adriano ([4]) e da tutti ritenuta una chiesa ([5]). Milano documenta la sua estrema diffusione occidentale: per gli studiosi ormai nessun dubbio può sussistere sull'origine architettonica della chiesa di San Lorenzo.

Meno facile è indicare le ragioni di questo collegamento Antiochia-Milano. Vi è però tutta una questione sulla quale non fu mai attirata l'attenzione e che, in un certo qual modo, è parallela a tale linea archeologica. Voglio dire l'esistenza in Milano di una serie di culti specificatamente antiocheni, che pur sono ignoti o quasi in tutto l'Occidente. Voglio parlare del culto dei Santi Babila e Romano, di quello dei Maccabei e di quello delle Sante Tecla e Pelagia che se non proprio alla città di Antiochia appartengono ma a Seleucia d'Isauria, rientrano sempre nel novero dei Santi del Patriarcato antiocheno.

Milano, come si sa, aveva una doppia cattedrale: la basilica estiva e la basilica invernale. La prima, che sembra esser stata co-

([1]) H. Spanner und S. Guyer, *Rusafa*. Berlin 1926 pgg. 35-38, 56-6?. Forse costruita da al-Ḥāriṯ (529-569).

([2]) In Fr. Sarre und E. Herzfeld, *Archaeologische Reise im Euphrat — und Tigris — Gebiet*, II, Berlin 1920, fig. 149.

([3]) Cf. Mayence in *Bulletin des Musées Royaux d'art et d'histoire*. Bruxelles, Gennaio-febbraio 1936, pg. 7.

([4]) M. A. Sisson, *The Stoa of Hadrian at Athens*, in *Papers of the British School at Rome*, XI (1929), pgg. 66-71, tavv. XVII e XXV; G. A. Sotiriu. Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας καὶ αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος, in Ἀρχαιολ. Ἐφημερίς, 1929, pg. 147.

([5]) Contro Wiegand in *Byzantinische Zeitschrift*, XXXIII (1933), pgg. 151-152. La data (circa 400) attribuita all'edificio dovrebbe essere meglio documentata.

struita fra il 344 ed il 355 dal vescovo Eustorgio I, era proprio dedicata alle Sante Tecla e Pelagia. Della prima si conservavano delle preziosissime reliquie: il capo di Santa Tecla era nell'altare del Salvatore e a quello di S. Pelagia era dedicato l'altare *sub altari Sancte Tegle*, cioè nella cripta: di questo ci istruisce il *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* della fine del XIII o del principio del XIV secolo ([1]). Sull'autenticità di tale reliquia e in ogni caso sulla data della traslazione non sappiamo assolutamente nulla; è ad ogni modo notevole che proprio la cattedrale sia, a Milano, dedicato a queste sante del patriarcato di Antiochia di cui il culto non è certo molto diffuso nell'Italia Settentrionale, giacchè ci si sarebbe ben più normalmente atteso un santo locale.

Ancor più significativo è il culto dei Santi Maccabei ([2]): già circa il 388 Sant'Ambrogio parla della festa di tali santi che aveva luogo con processioni e canto di salmi, riferendosi certamente alla celebrazione milanese. E il già citato *Liber Notitiae* indica che questa aveva luogo nella chiesa di San Dionigi ([3]). Come si sa i Maccabei erano sepolti in Antiochia, dove sorgeva una chiesa in loro onore ([4]): la traslazione delle loro reliquie a Costantinopoli avvenne dopo il 551 e a Roma sotto Pelagio I (556-561). Caratteristicamente antiocheno è il culto di San Babila di cui la chiesa sepolcrale è stata scoperta e scavata non sono molti anni ([5]): esso è abbastanza diffuso nella diocesi di Milano, in quanto abbiamo una chiesa di S. Babila a Milano stessa, un altare nella chiesa di Monate di Brebia, e se ne ce-

([1]) *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*... edito a cura di M. Magistretti e U. Monneret de Villard. Milano 1917, coll. 383-385 e 316. Sulla struttura della chiesa, quale appariva nel tardo medioevo, ho cercato di raccogliere tutte le notizie nel mio studio *L'antica basilica di S. Tecla in Milano*, in *Archivio Storico Lombardo*, XLIV (1917).

([2]) M. Rampolla del Tindaro, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, in *Bessarione*, 1897; M. Maas, *Die Maccabäer als christliche Heilige*, in *Monatschriff für Geschichte des Judenthums*, 1900, pg. 145-156.

([3]) Ediz. cit., col. 222.

([4]) W. Eltester, *Die Kirchen Antiochias im IV Jahrundert*, in *Zeitschrift für Neu Testament. Wissenschaft*, 1927, pgg. 283-285; J. Jeremias, *Die Makkabäer-Kirche in Antiochia*, stessa rivista, 1941, pgg. 254-255.

([5]) J. Lassus, *L'église cruciforme de Kaoussié*, in *Antioch on-the Orontes*, II. *The Excavations 1933-1936*, Princeton 1938, p. 5-44; Glanville Downey, *The Shrines of St. Babylas at Antioch and Daphne*, nella stessa pubblicazione, pgg. 45-48. Tale edificio sarebbe stato costruito nel 379 o 380.

lebra la festa nella chiesa di S. Cecilia a Porta Orientale e in quella di Santa Margherita di Gisone, entrambe a Milano, e nella chiesa di S. Donato di Novedrate in pieve di Galliano (1). Presso la chiesa di S. Babila a Milano sorgeva anche la chiesa di S. Romano, altro santo antiocheno. Un'altra chiesa dello stesso santo era a Figino Tavoredo nella pieve di Trenno, un altare nella chiesa di San Vito e Romano a Bonio in pieve di Brebia e la festa se ne celebrava all'altare di S. Andrea alla canonica di Agliate (2). La chiesa di S. Babila a Milano, con la contigua chiesa di S. Romano, era anticamente conosciuta col nome di *Concilia Sanctorum:* era una delle cappelle decumane ed altresì una delle chiese che si visitavano nelle processioni delle litanie o Rogazioni (3): il che è prova della sua grande antichità. Il Giulini (4) ritiene che alle due chiese si riferisce un epigramma di Ennodio (5) dal quale apparirebbe che furono restaurate dal vescovo Lorenzo (circa 489-54), epigramma che il Sundwall daterebbe dell'anno 504 (6): l'opinione è condivisa anche dal Savio (7). La chiesa ancora sussistente è però una ricostruzione databile intorno al 1120, con l'aggiunta della cupola verso il 1140: tale è l'opinione accettabile del Kingsley Porter (8). Sulla fine del XIX secolo fu restaurata in modo veramente infelice.

Il culto di S. Babila è si può dire ignoto all'agiografia italiana fuori della diocesi di Milano. Solo mi è nota in Toscana l'esistenza di una *plebes S. Babilli* nel Mugello (diocesi di Fiesole) (9) ed il Re-

(1) *Liber Notitiae* cit., col. 53.

(2) *Liber Notitiae* cit., col. 329.

(3) G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo, ed alla descrizione della Città e della campagna di Milano, ne' secoli bassi*, Milano 1760, I, pg. 103, 297; V, pg. 117.

(4) Op. cit., IV, pgg. 341-342.

(5) Magni Felicis Ennodi, *opera, recensuit Fr. Vogel; M. G. H.* Auct. antiquiss, VII, Berolini 1885, n. XCVII, pgg. 120-121.

(6) J. Sundwall, *Abhandlungen zur Geschichte der ausgehenden Römertums*. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhanlingar, vol. LX, 1917-1918, Afd. B, n. 2. Helsingfors 1919, pg. 75.

(7) F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia,* parte I, Milano-Firenze 1913, pgg. 200-204.

(8) *Lombard Architecture*, II, New Haven 1916, pg. 602.

(9) *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV,* Tuscia I, a cura di P. Guidi (Studi e Testi 58), Città del Vaticano 1932, n. 879 e 953; II, a cura di M. Giusti e P. Guidi. (Studi e Testi 98), Città del Vaticano 1942, n. 945.

petti ([1]) ritiene che questo nome sia da intendersi per Babila. D'altra parte debbo ricordare che nel 1460 sarebbero stati trovati nella pieve di S. Giacomo presso Cremona i corpi dei SS. Balila e Sempliciano e solennemente traslati nel Duomo della città ([2]). Ma su tale identità sono sorti molti dubbi, tanto più che la tradizione che attribuirebbe la provenienza delle reliquie al dono di un crociato fatto alla contessa Matilde ha sollevato i legittimi sospetti di tutti gli studiosi. Certo nessun testo o documento ne ha serbato traccia, ed anche i dettagli del ritrovamento sono piuttosto equivoci.

Nel suo assieme che cosa vuol dire questa esistenza a Milano di culti strettamente legati con Antiochia, culti che non esistono in Italia al di fuori di tale città o della sua diocesi, salvo naturalmente Roma ove convergono da tutto l'orbe cristiano? Vogliono dire che fra il IV ed il VI secolo sono esistiti dei contatti fra le due città, che anche certe modalità liturgiche documentano ([3]). Ora Antiochia fu colpita da gravi sciagure nel VI secolo, terremoti (quello del 528 specialmente grave) e l'invasione Sāsānide. Nulla di più semplice del pensare all'esodo di persone, che naturalmente dovevano incamminarsi su vie conosciute verso luoghi coi quali, anche da lontano, avevano rapporti. Non è proprio fuori di luogo pensare che allora avesse ad emigrare verso Milano chi conoscendo il grande santuario di Seleucia di Pieria, poteva indicarne ai Milanesi la forma e la struttura a modello dell'erigendo San Lorenzo.

Nè questa importazione di forme architettoniche orientali nella valle del Po si verifica solo in questo caso. Già da molto tempo avevo richiamata l'attenzione degli studiosi sul fatto che la chiesa di San Ponso Canavese e il battistero di Chieri riproducono esattamente un modello orientale ([4]). Due altri monumenti furono in seguito editi,

([1]) E. Repetti, *Dizionario geografico storico della Toscana*, I, Firenze, 1833, pg. 177.

([2]) L. Cavitelli, *Annales*, Cremona 1588, pgg. 207-208. Un testo di Domenico Bordigallo scritto nel 1515 darebbe la data 1461: vedilo in Savio, op. cit., parte II, voi. II, Bergamo 1932, pg. 12, n. 1. Cf. inoltre Pellegrino Merula, *Santuario di Cremona*, Milano 1627 ed *Acta SS. Boll.* Januarii, t. II (1643), pgg. 580-581.

([3]) Buon riassunto generale in A. Paredi, *Influssi orientali sulla liturgia milanese antica*, in *La Scuola cattolica*, LXVIII (1940), pgg. 574-580.

([4]) Ugo Monneret de Villard, *Note d'Archeologia lombarda*, in *Archivio Storico Lombardo*, 1914.

dello stesso tipo: il battistero di Novara ([1]) e quello di Lomello ([2]). Più notevole fra tutti l'ancora non studiato S. Giovanni in Atrio a Como. Tutti sono della forma descritta da Gregorio da Nyssa (379-394) nella sua nota lettera ad Amphilochio di Iconio, cioè quella di un ottagono avente su ogni lato delle nicchie alternativameute rettangolari e semicircolari, che accusano tale forma anche all'esterno ([3]). Forma che doveva essere molto diffusa in Oriente, derivata da analoghi monumenti del tardo ellenismo, come dimostra una sua riproduzione alla Villa Adriana, centone di tutte le forme orientali che l'imperatore archeologo aveva voluto riprodurre. I costruttori insubri. del primo medioevo non si sono certo inspirati da questa riproduzione romana, distrutta ed ignorata ai loro tempi, ma dipendono dai modelli orientali direttamente. Ricordo che Eusebio vescovo di Vercelli (356-361) fu in esiglio a Scitopolis dove lo visitò San Gaudenzio di Novara: andò poi in Cappadocia e nel 362 era ad Antiochia. Lui o qualcuno del suo seguito riportò in alta Italia il tipo dell'edificio che doveva essere così frequentemente riprodotto.

Tutti i fatti sui quali ho richiamata l'attenzione si collegano fra di loro in modo da fornirci se non una precisa documentazione almeno gli elementi per stabilire gli stretti rapporti che correvano fra Antiochia e la valle del Po nei primi secoli dopo la pace della Chiesa.

U. Monneret de Villard.

([1]) P. Verzone, *L'architettura romanica nel Novarese*, I, Novara 1935, pgg. 125-130, e *L'architettura dell'alto medio evo nell'Italia settentrionale*, Milano 1942, pgg. 73-74.

([2]) G. Chierici, *Il battistero di Lomello*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, XVII (1940-1941), pg. 126-137; P. Verzone, *L'architettura religiosa* cit., pgg. 107-110.

([3]) J. Strzygowski, *Kleinasien, ein neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903, pgg. 71-90: A. Birnbaum, *Die Oktogone von Antiochia, Nazianz und Nyssa*, in *Repertorium für Kunstwissenschaft*, XXXVI (1913), pgg. 202-209.

Die Heilige Grossmärtyrerin Parasceve
· zu Gross-Nowgorod
Ein Beitrag.

Zum Jahre 1156 erzählt die erste Chronik von Nowgorod, dass kupcy zamorscy, also « Übersee-Kaufleute » in jener Stadt eine Kirche der hl. Paraskeue errichtet hätten (1). Diese Notiz enthält zwei Fragen zur Lösung: erstens, wer jene « Übersee-Kaufleute » waren, und zweitens, wer die hl. Paraskeue war, zu deren Ehre sie ihre Kirche errichteten.

Ich glaube nicht, dass unter den kupcy zamorscy, wie dies Clara Tömquist (Göteborg) in einem Briefe an den Verfasser nahelegt, einheimische Nowgoroder Kaufleute zu verstehen sind, die nach Übersee handelten. Das Wort zamorscy wird auch in anderem Zusammenhang in der Chronik für Krieger und Menschen gebraucht, die eben « übers Meer » her kamen, wobei meistens noch hinzugefügt wird, woher sie kamen, etwa aus Gotland, oder aus Dänemark. Auch die Tatsache, dass viel später die hanseatischen Kaufleute mit dieser Kirche besondere Verbindung hatten und nicht die Nowgoroder einheimische Kaufmannschaft, macht es nicht gerade wahrscheinlich, dass sie von Nowgorodern gebaut wurde. Die Hanse-Kaufleute mussten an dieselben eine besondere Abgabe zahlen, und der Name für die Geldtruhe, in der jene Abgaben hinterlegt wurden, ist auch nicht slawischen, sondern nordischen Ursprungs (2). Auch die philologische Formung des Ausdrucks zamorscy weist auf den Wortinhalt « von überm Meer her » und nicht auf « über das Meer hin » hin.

Wenn die fraglichen Kaufleute nun aber übers Meer her nach Nowgorod kamen, so fragt sich natürlich, woher sie wohl gekommen sein mögen — ob aus Gotland oder vielleicht aus Lübeck. Es liegt sicher am nächsten anzunehmen, dass sie aus Gotland kamen, denn dorthin bestanden um jene Zeit lebhafte Handelsverbindungen, während Lübeck als Handelszentrum eben erst entstand. Ausserdem berichtet

(1) 1te Chrou. von Nowgorod ad 6664 (1156).

(2) Clara Tömquist, *Studien über die nordischen Lehnwörter im Russischen*, S. 50/51.

die Chronik später (¹) von offenbar nicht gotländischen Kaufleuten, dass sie ein « Heiligtum » des hl. Petrus gebaut hätten. Es ist dies die aus den folgenden Jahrhunderten wohl bekannte Peterskirche im hanseatischen Handelshof in Nowgorod. Es ist somit nicht klar, ob diese Kaufleute Skandinavier oder Deutsche waren.

Nun wollen wir sehen, wer wohl die hl. « Paraskeue » gewesen sein kann, der sie ihre Kirche weihten. Es kann dies sicher nicht die hl. Praskovia (Parasceve) von Polozk gewesen sein, die unter dem Namen Praxedis in Rom als Nonne gestorben (1239) und von Papst Gregor X. im Jahre 1271 heiliggesprochen worden sein soll (²). Auch in Rom ist hierfür heutzutage kein Beweisstück mehr vorhanden. Russische Historiker möchten in ihr nur eine Verdoppelung der hl. Euphrosyne von Polozk sehen (³). Für unsere Frage lebte sie — wenn sie wirklich gelebt hat — 100 Jahre zu spät. Die hl. Jungfrau Parasceve aus Thessalien, die im X. Jahrhundert gelebt hat (⁴) und später — wenn wir nicht irren — oft die « serbische » Parasceve genannt wird, war damals in Nordrussland kaum so bekannt, dass Kaufleute aus Übersee, also lateinische Kaufleute dortselbst zu ihrer Ehre eine Kirche errichteten. Wenn man in der Titelheiligen der Nowgoroder Kirche eine orientalische Heilige sehen will, bleiben nur einige sehr legendäre Erscheinungen übrig. Etwa eine hl. Frau Parasceve, welche eine der Gefährtinnen der Frau am Jakobsbrunnen gewesen sein soll oder eine Märtyrin Parasceve, die unter Kaiser Antoninus Pius gestorben sein soll oder die hl. Parasceve von Ikonium, die unter Diokletian gemartert worden sein soll. Die beiden letzteren kennen auch die griechischen liturgischen Bücher und mit der letztgenannten möchten moderne russische Liturgiker die hl. Grossmartyrin von Nowgorod identifizieren. Mit welchem Recht, werden wir später sehen. Hier soll nur gesagt sein, dass es für die Existenz dieser 3 Heiligen keine stichfesten historischen Quellen gibt. Auch haben wir mit Ausnahme der uns interessierenden Kirche keinen Anhaltspunkt ihrer Verehrung im Russland der damaligen Zeit. Bliebe noch eine sehr umstrittene Heilige Venera oder Parasceve aus Sizilien, also vom

(¹) 1 Chron. von Nowgorod, ad 6692 (1182).

(²) Vgl. F. G. Holweck, *A biographical Dictionary of the Saints*, S. 77.

(³) A. Sapunov, *Katoličeskaja legenda o Paraskevje kniažnje Polockoj*, Vitebsk 1888.

(⁴) E. Kaluzniaki, *Zur älteren Paraskeua-Litteratur der Griechen, Slawen und Rumänen*, Wien 1899.

Westrand der byzantinischen Kultur übrig ([1]), die manche wiederum mit jener Heiligen von Ikonium gleichsetzen, während andere sie in Gallien sterben lassen und wieder andere in ihr nur ein luftiges Gebilde der Volksphantasie sehen. Mag diese Heilige im Orient bekannt gewesen sein, — nach Bischof Antonius von Nowgorod zeigte man zu Beginn des XIII. Jahrhunderts in Konstantinopel die Reliquien « einer hl. Parasceve » ([2]) — wir haben weder aus dem Skandinavien jener Jahrhunderte, noch aus dem sächsischen Kulturkreis derselben Zeit, dem doch die Lübecker Kaufleute entstammten, irgend einen Anhaltspunkt für die Verehrung einer Heiligen namens Parasceve. Und Kaufleute aus einem dieser zwei Gebiete müssen doch die uns beschäftigende Kirche gebaut haben.

Man muss also wohl zur Erklärung der oder des Titelheiligen jener Kirche nach einem anderen Weg suchen. Und es gibt in der Tat einige Hinweise, welche uns weiter führen können. R. Hausen übersetzt in seinen « Finlands Medeltidsurkunder » die fragliche Angabe mit: « Kaufleute aus Übersee bauten eine Kirche zu Ehren des hl. Freitag » ([3]). Zwar beanstandete Prof. Mikkola (Helsinki) auf eine briefliche Anfrage des Verfassers hin diese Übersetzung und verwies zur Lösung der Frage auf die kirchlichen sog. Apokryphen und die halbheidnische Folklore. Ich glaube aber, dass Hausen doch recht übersetzt hat. Es gibt nämlich niederdeutsche Quellen, welche diese Kirche ausdrücklich eine Kirche Sti. Vridach nennen. Eine derselben ([4]) besagt: « Si hospes veniens de superioribus partibus terre (also wohl aus dem Wolgagebiet) et Gotlandiam ire voluerit, dabit ecclesie Sti. Vridach marcam argenti ». Das zweite mir bekannte Zeugnis ist irgendwo in der « lübischen Chronik » Detmars von Lübeck enthalten. Auch dort wird von einer Kirche Sti. Vrydach gesprochen ([5]). Für diese Leute war also offenbar die fragliche

([1]) Vgl. R. Raciti u. B. Santoro, *Martirio di S. Parasceve o Venera*, in: *Memorie della classe di lettere della R. Academia degli Zelanti:* Acireale 1903/04), S. 183-186; R. Raciti, *S. Venera nella storia e nel culto dei popoli*, (Acireale 1905).

([2]) B. de Khitrowo, *Pélérinages russes en Terre Sainte*, Genève.

([3]) R. Hausen, *Finlands Medeltidsurkunder*, Bd. I Helsingfors 1910, S. 11.

([4]) Siehe bei A. Lehrberg, *Untersuchungen zur Erläuterung der ältesten Geschichte Russlands* (St. Petersburg 1816), S. 269.

([5]) F. H. Grantoff, *Die lübechischen Chrouiken in niederdeutscher Sprache*, Bd. I. (Hamburg 1829).

Kirche kein zu Ehren einer weiblichen Heiligen geweihter Bau, sondern sie stand irgendwie in Verbindung mit dem Leidensfreitag des Herrn. Dass sich die Anschauung, dass die hl. Paraskeva (Pjatnica) eine Verbindung mit dem Leiden des Herrn habe, wenn auch nur strichweise, in Russland erhalten hat, beweisen zwei andere Tatsachen, die mir im Verlaufe anderer Studien zufällig aufstiessen. Etwa 1664 wurde es in Chelm in Wolhynien gerügt, dass am Fest der hl. Paraskeue ein Umgang mit dem Kreuz um die Kirche gehalten werde (1), und Teofan Prokopovič rügt im Jahre 1726 in seinem Statut für den geistlichen Synod dieselbe Tatsache für Kiew (2).

Es gälte also nachzuforschen, ob es um die Mitte des XII. Jahrhunderts in Skandinavien oder in Norddeutschland einen besonderen, über das gewöhnliche Masshinaus gehenden Kult des Leidens Christi gegeben habe. In Skandinavien ist von einem besonderen liturgischen Kult, der sich etwa in der Feier eines besonderen Festes kundgetan hätte, nichts zu spüren. Für das sächsische Gebiet konnte ich bisher leider keine Auskunft erlangen. Wohl aber scheint mir gerade dieses Gebiet einen Anhaltspunkt zu liefern, der uns weiter führen kann. Ich meine damit die Verehrung Christi dess Herrn am Kreuz — in der Gestalt des gewandeten Königs, also etwa nach der Art des « Volto Santo » von Lucca (3) — im Gegensatz zur späteren Darstellung des von Schmach gesättigten Leidensmannes. In Skandinavien wurde von jeher der « Vite Krist » (der « weisse Christus ») verehrt als Sieger über die dunklen Mächte des Heidentums, deren Tempel noch im Jahre 1080 in Uppsala standen. Er regierte von dem « lebenspendenden Kreuz » herab. Und wir kennen aus Sachsen grosse Triumphkreuze, z. B. das Imerwardkruzifix im Dom von Braunschweig aus dem Jahre 1180 (4), welche gerade diesen gewandeten König vor Augen stellten. Ob diese Kreuze in Sachsen über dem Hochaltar der Kirchen oder im Chorbogen derselben angebracht waren, ist heute nicht mehr auszumachen, da keines derselben in situ erhalten ist. In abgelegenen

(1) F. Paaszko, *De ecclesia Ruthena catholica sede metropolitana vacante 1655–65,* Rom 1944, S. 340.

(2) Duchovnyj regulameut Pars II, munia commuuia IV u. V: Mansi Bd. 37. Sp. 21 und 23.

(3) Vgl. hier G. Schnürer u. F. M. Ritz, *Sankt Nummerius und Volto Santo,* Düsseldorf 1934.

(4) Wie eben Abb. 9, S. 80/81.

Alpentälern aber, z. B. in der alten agildfingischen Abtei Innichen im Pustertal ist noch bis heute die alte Kreuzigungsgruppe über dem Hochaltar erhalten, ebenso war dies bis vor kurzem in der alten Spitalkirche in St. Lorenzo bei Bruneck im selben Tal der Fall. Ich halte es keineswegs für ausgeschlossen, sondern sogar für sehr wahrscheinlich, dass die « Kaufleute von Übersee », welche im Jahre 1159 in Nowgorod ihre Kirche bauten, über dem Hochaltar eben ein Kreuz mit der Figur des gewandeten Christus anbrachten. Denn es erscheint mir klar, dass diese Kirche dem lateinischen Ritus diente. Und es lag gar nicht ferne für einen orientalischen Christen, diese Kirche eine Kirche der hl. Zeit « Parasceve » oder des Erlösungsfreitags zu nennen — ebenso wie dies später die niederdeutschen Kaufleute taten, als sie dieselbe eine Kirche des « hl. Fridach » nannten.

Wann aber wurde aus diesem gewandeten Christkönig am Kreuz die hl. Grossmärtyrin Parasceve? Einen genauen Zeitpunkt dafür anzugeben, dürfte ebenso schwierig sein wie zu sagen, wann im abendländischen Kulturkreis aus dem Volto Santo von Lucca die hl. Wilsefortis wurde. Eine Vermutung lässt sich aber doch aufstellen. Vielleicht begann dies nämlich, als der Ikonostas gebaut wurde und in denselben ein Bild des Titelheiligen der Kirche, eben des Leidensfreitags, der Parasceve eingefügt werden musste. Es gibt schon aus dem VIII. Jahrhundert eine solche Darstellung in dem Pariser griechischen Kodex N° 510 (1). Dort wird die hl. Helena dargestellt — aber nicht in der gewöhnlichen Weise, wie sie das Kreuz hält, in der Art, wie sie auch zusammen mit ihrem Sohn, dem Kaiser Konstantin auf einem der frühesten Fresken in der Sophienkathedrale zu Nowgorod gemalt war — sondern neben ihr steht der Leidensfreitag personifiziert als eine Frau, die in der einen Hand die Lanze und die Stange mit dem Schwamm daran und in der anderen 4 Nägel und ein Gefäss mit dem bitteren Trank hält, den der Herr zurückwies, und darüber steht geschrieben : « Die hl. Parasceve ». In gleicher Weise stellt eine Ikone, die bis vor dem letzten Krieg in der Nowgoroder Sophienkirche erhalten war, den Leidensfreitag dar (2). Leider wissen wir nicht, wie die Titelikone in der heute exi-

(1) H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibl. Nat. du 6e au 14e s.* (Paris 1929), Bild 43.

(2) Archimandrit Makarij, *Archeologičeskoe opisanie cerkovnych drevnostej v Novgorodje i okrestnostjach* (Moskau 1860) T. I, S. 269; T. II, S. 67.

stierenden Kirche der hl. Parasceve aussieht. Diese Kirche ist nicht die alte der « Kaufleute aus Übersee ». Diese brannte im Jahre 1340 ab (1), und an ihrer Stelle wurde von dem bedeutenden Erzbischof Basilius der Stadt schon im Jahre 1345 (2) eine neue Kirche aus Stein, die allerdings recht plump wirkt (3), gebaut. Es ist sehr wohl möglich, dass damals ein Ikonostas in die Kirche kam und damit auch eine Ikone in der eben beschriebenen Art. Kein Wunder dann, wenn das einfache Volk mit der Zeit aus jener Frau mit den Leidenswerkzeugen, dem Symbol des Leidensfreitags unseres Herrn, eine Heilige Grossmärtyrin Parasceve machte. Erleichtert wurde dieser Prozess noch dadurch, dass « Parasceve » im Slawischen anders als dies die entsprechenden Worte im Deutschen sind, in beiden Bedeutungen: dem Leidensfreitag und dem Namen der Heiligen, weiblichen Geschlechts ist. Gefördert mag die Verehrung gerade einer weiblichen Heiligen in Nowgorod auch durch die Verehrung geworden sein, deren sich die thessalische Heilige Jungfrau Parasceve in den Balkanländern erfreute, wo diese Heilige seit 1329 ihr Grab gefunden hatte. Mit diesen Ländern hatten die Russen ja enge Verbindungen. Ein kirchlicher Kult gerade dieser Heiligen ist jedoch, soviel ich sehe, in Russland nicht nachzuweisen. Die deutschen Kaufleute hingegen wussten auch im XIV. Jahrhundert besser, dass die Kirche keiner Frau geweiht war; für sie blieb sie éine Kirche des « Hl. Freitag ».

Abgeschlossen war die Entwicklung, wenn man eine solche im Anschluss an die Gedankengänge dieses Beitrages annehmen will, im XVI. Jahrhundert. Zu den Jahren 1502 und 1518 berichtet die 2te Chronik von Pskov, dass in Krasnogórg und in Opočka im Pleskauer Gebiet je eine Kirche zu Ehren der hl. Parasceve gebaut wurde (4). Zum Jahre 1540 berichtet dieselbe Chronik, dass dem Erzbischof Makarius von Nowgorod eine mit Silberblech bekleidete Ikone der hl. Pjatnica (Parasceve) zur Beurteilung vorgelegt wurde, welche einige Mönche im Lande herum zur Verehrung vorwiesen (5). Der Erzbischof billigte die Ikone und erwies ihr Verehrung. Und

(1) 3te Chron. v. Nowgorod ad 6843 (1340).

(2) 3te Chron. v. Nowgorod ad 6853 (1345).

(3) M. Alpatov-N. Brunov, *Geschichte der altrussischen Kunst* (Augsburg 1932), S. 61/62.

(4) 2te Chrouik von Pskow ad 7010 (1502), 7026 (1518).

(5) 2te Chrouik vou Pskow ad 7048 (1540).

zum Jahre 1551 erzählt die 3[te] Chronik von Nowgorod: « In diesem Jahre, am 20. Mai, befreite in Gross-Nowgorod auf der Marktseite in dem Hofe Jaroslaws die hl. Grossmärtyrin Paraskeua, die Pjatnica genannt wird, in ihrer Steinkirche von ihrem Bilde aus vier Menschen von ihren Gebresten an einem Freitag » (1). Dabei ist es seitdem geblieben. Die hl. Parasceve wird heute dargestellt als hl. Frau mit einem kleinen Kreuz in der Hand, genauso wie alle anderen heiligen Frauen auf den Ikonen und Fresken dargestellt werden. Ein solches Bild der hl. Grossmärtyrin Paraskeua von Grossnowgorod hat auch die letzte Zarin mit sich aus Petersburg in die Verbannung nach Tobolsk in Sibirien mitgenommen.

A. M. AMMANN, S. J.

Einiges über die Ausbildung der Theologen im heutigen Russland.

Eines der dringlichsten Anliegen der neuorganisierten russischen Patriarchatskirche besteht darin, geeigneten Priesternachwuchs zu finden und die künftigen Priester gehörig auszubilden. Wie schwierig die Lösung dieses Problems sein mag, erhellt schon aus einer rein statistischen Feststellung. Im Jahre 1917 gab es in Russland etwa 50960 orthodoxe Priester, im Jahre 1940 dagegen nurmehr 5665: die Zahl war fast auf ein Zehntel zusammengeschrumpft, ist aber im letzten halben Jahrzehnt wieder ganz bedeutend angewachsen. Man gibt für das Jahr 1945 als Zahl rund 30000 an.

Wie im einzelnen diese grosse Anzahl von neuen Priestern ausgebildet wurde, und das mitten in einem Kriege, der die Energien aller aufs Äusserste anspannte, entzieht sich unserer Kenntnis. Es braucht nicht eigens bemerkt zu werden, dass unter den gegenwärtigen Verhältnissen in der Sowjetunion der Bildungsstand der russischen Priester im Durchschnitt nur sehr niedrig sein kann.

Einige Angaben über die Bemühungen der kirchlichen Autorität

(1) 3[te] Chronik von Nowgorod ad 7060 (1551); vgl. 2[te] Chronik von Nowgorod ad 7066 (1557).

um die Ausbildung des Klerus finden sich im Jahrgang 1945 des Moskauer Patriarchatsblattes.

Am 10. April 1945 waren der Patriarch Alexius, sein Stellvertreter Metropolit Nikolaus Krutizkij und das Haupt der Patriarchatsverwaltung, Erzpriester Koltschizkij, bei Stalin in Audienz. Gegenstand der Unterredung bildeten u. a. die Pläne der russischen Hierarchen, neue geistliche Lehranstalten zu gründen und in Bälde (neben den beiden in Moskau und Leningrad bereits existierenden) noch acht weitere « Theologisch-pastorale Kurse » in verschiedenen Städten der Sowjetunion zu eröffnen. Ein weiterer Plan bestand darin. die kirchliche Verlagstätigkeit auszudehnen und in Moskau ein eigenes Gebäude oder einen Gebäudekomplex zu errichten, in dem alle Patriarchatseinrichtungen Platz finden könnten: beide Moskauer geistlichen Schulen (d. h. das « Theologische Institut » und die « Theologisch-pastoralen Kurse »), die Patriarchatsdruckerei, die Verwaltung der Moskauer Diözese, usw (1). Der Metropolit Nikolaus sprach während seines Aufenthaltes in Paris (August-September 1945) auch noch vom Plane, zwei theologische Zeitschriften herauszugeben. Von einer Verwirklichung dieses Planes ist uns noch nichts bekannt.

Die April- und Mainummer (4 und 5) des Patriarchatsblattes bringen sodann (auf der inneren Seite des Umschlags) die Bedingungen der Aufnahme in die « Theologisch-pastoralen Kurse » (2) und ins « Theologische Institut » (3). Rektor des « Theologischen Instituts » ist Professor Erzpriester Tichon D. Popow; Prorektor ist Professor S. W. Sawinskij.

1. Die « Geistliche Schule ». Der Kurs dauert ein Jahr. Aufgabe ist eine doppelte: Heranbildung von Psalmenlesern (Kirchendienern) und Diakonen und Vorbereitung auf die Kurse des « Theologischen Instituts ». Aufgenommen kann werden jeder Orthodoxe männlichen Geschlechts, nicht unter 18 Jahren. Vorausgesetzt wird entweder die Beendingung der siebenjährigen Volks-einheitsschule (in Städten und Industriezentren, nicht auf dem Lande), die « семилетка », oder ein entsprechendes Selbststudium. Die nötigen Papiere sind ein-

(1) Moskauer Patriarchatsblatt (Журнал Московской Патриархии), 1945, 5, S. 26.

(2) Neuerdings « Geistliche Schule » genannt: vgl. Patriarchatsblatt, 1945, 11, S. 23.

(3) Neuerdings « Geistliches Seminar », bzw. in den theologischen Klassen « Geistliche Akademie »: vgl. das Patriarchatsblatt, ebenda.

zureichen (Gesuch an den Rektor, Fragebogen, ärztliches Zeugnis, Angaben über die Stellung der Familie, Lebenslauf, Empfehlung vom Pfarrer oder Diözesanbischof, usw.). Die Aufnahmeprüfungen finden statt in der Zeit vom 15. bis zum 25. September. Das Studium beginnt am 1. Oktober.

Im einzelnen wird bei der Aufnahme vorausgesetzt die Kenntnis der hauptsächlichen Gebete: « Vorbereitungsgebete », Morgen- und Abendgebet, Ave Maria, der Hymnus an die Gottesmutter « Достойно есть », Gebet zum Schutzengel, Gebet vor der hl. Kommunion, das « Nunc dimittis », das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote, die Seligkeiten (1); ebenfalls muss der Kandidat kirchenslawisch *lesen* und richtig russisch schreiben (2) können. Zur Feststellung des allgemeinen Staudes der Elementarbildung wird ausserdem verlangt die Anfertigung einer schriftlichen Arbeit.

Im Konvikt der « Geistlichen Schule » können nur Studenten Aufnahme finden, die aus anderen Städten kommen und am Ort keine Wohnung haben. Die Bewilligung von Stipendien hängt ab vom Studienerfolg der beiden ersten Monate. Alle Studenten, interne und externe, müssen sich der Studienordnung anpassen, vor allem bezüglich des Vorlesungsplanes, des Betragens und des Besuchs der Pflichtgottesdienste. Die Lehrtätigkeit wird ausgeübt täglich von 9 Uhr morgens an, ausgenommen die Sonn- und Festtage (kirchliche und bürgerliche).

Wer die « Geistliche Schule » absolviert hat, erhält das Recht auf Anstellung als Psalmenleser (Kirchendiener) und auf die Diakonatsweihe, jedoch in Abhängigkeit von seinen Studienerfolgen. Wer die « Geistliche Schule » mit Erfolg beendet hat, erhält das Recht, ohne weitere Prüfung den ersten theologischen Kurs zu beginnen.

2. Das « Theologische Institut ». Es ist die höchste theologische Lehranstalt. Zweck ist die Heranbildung überzeugter und gebildeter Diener des Heiligtums, Lehrer geistlicher Anstalten und anderer Kirchenmänner mit theologischer Fachbildung. Der Lehrkurs dauert vier Jahre und umfasst zwei Zyklen zu je zwei Jahren. Wer die Kurse des ersten und zweiten Jahres beendet hat, kann auf Wunsch die Priesterweihe empfangen, um in Landpfarreien zu amtieren. Die übrigen Hörer beginnen den zweiten Zyklus, der ebenfalls zwei Studien-

(1) Für uus 8, für die Russen 9 au Zahl.

(2) Moskauer Patriarchatsblatt, 1946, 6, S. 63-4 ; 63.

jahre umfasst. Wer den zweiten Zyklus absolviert hat, besitzt eine abgeschlossene theologische Bildung und heisst « wirklicher Student ». Auch für die Aufnahme ins « Theologische Institut » beträgt das vorgeschriebene Mindestalter 18 Jahre ([1]).

Aufnahmebedingung für den ersten Kurs ist mittlere oder höhere Bildung, jedoch nach Beendigung des Kurses der « Geistlichen Schule » oder nach Ablegung von Prüfungen in folgenden Fächern : Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, Katechismus, Liturgieunterricht, Abriss der christlichen Kirchengeschichte, Abriss der russischen Kirchengeschichte, Kirchenslawisch und Kirchengesang. (Offenbar bilden die aufgezählten Fächer das Programm der « Geistlichen Schule »). In den zweiten Kurs kann aufgenommen werden, wer die Prüfungen über die beiden ersten Jahre abgelegt hat. Bei Aufnahme ins « Theologische Institut » werden die gleichen Ausweise verlangt wie bei der in die « Geistliche Schule ». (Im Fragebogen muss u. a. angegeben werden, welches die soziale Stellung des Kandidaten ist, welches seine Familienverhältnisse: d. h. praktisch, ob der Kandidat ledig oder verheiratet ist. Eigens muss er angeben, ob er in erster oder zweiter Ehe verheiratet ist, in kirchlicher oder ziviler Ehe; er muss unterstreichen, ob er nicht geschieden ist).

Aufnahmeprüfungen und Studienbeginn sind zum gleichen Termin festgesetzt wie bei der « Geistlichen Schule ». Auch die übrigen Bedingungen und Regeln sind die gleichen.

Wer den vollen vierjährigen Kurs des Institutes absolviert hat, erhält das Recht in Stadtpfarreien als Priester und als Lehrer an geistlichen Lehranstalten zu arbeiten, ebenfalls an anderen verantwortungsvollen Posten.

Nach Ablauf der vier Jahre können die « wirklichen Studenten » dem « Gelehrten Rat des Institutes » Arbeiten einreichen zur Erlangung des Grades eines Kandidaten der Theologie. Die Geeignetsten können als « Stipendien empfangende Aspiranten » zur Vorbereitung auf eine wissenschaftlich-pädagogische Tätigkeit noch ein fünftes Jahr beim Institut verbleiben.

Die Oktobernummer des Patriarchatsblattes berichtet von der Eröffnung « Theologisch-pastoraler Kurse » in Odessa ([2]).

([1]) Der Sowjetgesetzgebung entsprechend.
([2]) 1945, 10, S. 26-9.

Aus einem kurzen Artikel der Novembernummer ([1]) erfahren wir einige weitere Einzelheiten über die geistliche Schule und den theologischen Lehrbetrieb in Moskau.

Am 30., nicht schon am 1. Oktober, begann die geistliche Schule ihr zweites Jahr. Da die Gebäulichkeiten der geistlichen Anstalten zu klein geworden waren (das Nowodewitschjij-Kloster in Moskau), wurde von der Sowjetregierung ein anliegendes Gebäude mit Kirche (die frühere Mariä Himmelfahrt-Kathedrale) und geräumigen Sälen zur Verfügung gestellt. Nunmehr ist in beiden Gebäuden zusammen Platz für ein Konvikt von 100 Studenten, für die Hörsäle, die Bibliothek, für Refektor, Küche, Kanzlei, usw. In den Monaten September-Oktober 1945 wurden nach bestandener Zulassungsprüfung 74 Mann aufgenommen, von denen 45 gemeinsam, die übrigen in ihren Moskauer Wohnungen leben.

Zu Beginn des Schuljahres 1945/6 zählte das Professorenkollegium drei Professoren (Magistri der Theologie), 11 Dozenten (Kandidaten der Theologie, literarischer und philologischer Wissenschaften) und einen Lehrer (für Kirchengesang).

Den Bemühungen des Bischofs Demetrius von Riasan gelang es, für das Institut etwa neuntausend Bücher (theologischen und religiös-sittlichen Inhaltes) zu erwerben.

In den beiden ersten Kursen (Jahren) des Institutes (wie in der einführenden Abteilung) wird den Studenten eine mittlere theologische Bildung geboten, d. h. es werden alle religiös-geschichtlichen ([2]) und theologischen Fächer doziert (wie früher, vor der bolschewistischen Revolution, in den geistlichen Schulen und Seminarien). Vom dritten Kurs (Jahr) ab ist das Programm nach dem Vorbild der früheren geistlichen Akademien ausgearbeitet worden. So erhalten die Studenten eine abgeschlossene höhere theologische Bildung, die das Recht auf die theologischen Grade gibt. Es wurde schon beiläufig darauf hingewiesen, dass die « Theologisch-pastoralen Kurse » nunmehr « Geistliche Schule » und das « Theologische Institut » nunmehr in der Unterstufe « Geistliches Seminar », in der Oberstufe aber « Geistliche Akademie » heissen sollen. Man sieht in all dem das Bestreben, wieder den Stand der theologischen Bildung

([1]) 1945, 11, S. 22-3.

([2]) Die profan-geschichtlichen werden von der Sowjetregierung nicht gestattet.

im zaristischen Russland zu erreichen, ja die alten Namen wieder einzuführen. Interessant ist unter dieser Rücksicht, dass auf einem Bild von der Wintersitzung des « Heiligen Synods » (1) eigens bemerkt wird, welche Hierarchen den Grad eines « Magisters der Theologie » besitzen, der selbstverständlich noch zur Zeit vor der Revolution erworben wurde: der Metropolit von Krutizy Nikolaus, der Metropolit von Leningrad Gregor und der Erzbischof von Nowosibirsk Bartholomäus.

Wenn auch die Regierung vom Programm der theologischen Institute alle Fächer von weltlicher Allgemeinbedeutung (wie Philosophie, Weltgeschichte, usw.) gestrichen hat (2), so folgt daraus doch nicht, wie auch aus den obigen Angaben zu ersehen ist, dass jede geschichtliche Lehrtätigkeit verboten ist. Wahrscheinlich bleibt ein genügend weiter Spielraum, so dass es von der Geschicklichkeit und vom Wissen der Fachprofessoren abhängt, fähigen und genügend vorgebildeten Hörern auch philosophische und allgemeingeschichtliche Ideen darzubieten, soweit das nicht durch eine etwaige Überwachung oder Zensur von Seiten der Sowjetbehörden verhindert wird.

Aus dem Juniheft des Partriarchatsblattes vom Jahre 1946 erfahren wir einige wichtige Ergänzungen: Für das kommende Schuljahr 1946/7 werden ein Anfängerkurs, ein mittlerer und ein höherer Kurs unterschieden. Die « Geistliche Schule » – = (vormals) « Theologisch-pastorale Kurse » –, von der oben die Rede war, ist der Anfängerkurs und dauert küftighin zwei Jahre. Offenbar hat sich ein Jahr der Vorbereitung auf das Diakonat als unzureichend erwiesen. Das « Theologische Institut » – = « Geistliches Seminar » + « Geistliche Akademie » – umfasst den mittleren und höheren Kurs. Es wird jedoch nicht angegeben, wielange diese beiden Kurse dauern.

In den höheren Kurs können Personen aufgenommen werden, die dem Programm der zehnjährigen Mittelschule, der « десятилетка », entsprechende Kenntuisse aufweisen oder die höheren weltlichen Lehranstalten absolviert haben.

Jeder, der in den höheren Kurs Aufnahme finden will, muss Prüfungen ablegen über Heilige Schrift des Alten und Neuen Te-

(1) Moskauer Patriarchatsblatt, 1945, 10 zu Anfang.

(2) Vgl. The Tablet, 16. 2. 1946.

staments, dogmatische Theologie, Moraltheologie, Fundamentaltheologie, Liturgik, Geschichte der christlichen Kirche, Geschichte der russischen Kirche, Homiletik, vergleichende Theologie, Geschichte und Widerlegung des (russischen) Schismas (раскол) und Sektenwesens, über Pastoral, und schliesslich über die Sowjetkonstitution.

Als erforderlich für alle aufzunehmenden Studenten wird neuerdings eigens vermerkt: ein Dokument über das Lebensalter. Im Fragebogen mus noch auf die Fragen geantwortet werden, ob der Kandidat Kinder hat und in welchem Alter, und wie es um seine Militärpflicht steht.

B. SCHULTZE S. J.

RECENSIONES

R. Demangel, *Contribution à la topographie de l'Hebdomon*. (*Recherches françaises en Turquie*, publiées sous la direction de M. R. Demangel directeur de l'Ecole française d'Athènes. — III• fascicule). Paris, E. de Boccard, 1945, (L'avant-propos est signé d'Athènes, octobre 1940). Un vol. cartonné, gr. in-4°; 59 p., 40 fig. dans le texte, 8 pl. hors texte, dont une en couleurs.

Comme le titre l'indique, ceci n'est qu'une simple contribution à l'étude d'un site, — longtemps inconnu, aujourd'hui d'identification certaine, — celui de l'*Hebdomon*, faubourg important, lieu de plaisance impérial, situé au septième mille sur la voie Egnatia. Il a fait place, dans les temps modernes, à la grosse agglomération de Macri Keuy (aujourd'hui, officiellement: Bakirköi).

On sait que, pendant la première guerre mondiale et surtout pendant les années qui suivirent, des fouilles y furent entreprises avec le concours des troupes turques d'abord, puis des forces françaises d'occupation installées dans le voisinage, sous le contrôle de la Direction des Musées Ottomans, representée par Théodore Macridy bey et à partir de l'automne 1922, de M. Demangel, « conseiller auprès du Haut-Commissaire français ». En même temps, d'autres fouilles plus considérables, étaient poursuivies en des conditions analogues à la Pointe du Sérail, et elles sont produit des résultats importants qui ont été publiés en 1939, dans un volume dont nous avons rendu compte en notre dernier Bulletin (*O. C. P.*, vol. VI, n. 1-2, 1940 p. 170-173).

Celles de Macri Keuy furent conduites un peu à bâtons rompus, avec des moyens insuffisants, gênées par des difficultés administratives, dont les chercheurs n'étaient pas responsables. Du reste, comme il arrive en un lieu qui n'a pas cessé d'être habité, les ruines ont presque partout été rasées au niveau du sol ou utilisées comme carrières. Aussi ne reste-t-il presque rien de monuments célèbres, assez souvent mentionnés dans les textes, mais dont l'identification n'est pas toujours certaine.

On peut regretter que M. Théodore Macridy qui avait commencé d'étudier les vestiges anciens de Macri Keuy, qu'il habitait, notamment un vaste hypogée près de la caserne, — et cela dès avant l'arrivée des troupes françaises, — ait cru devoir publier de son côté,

dans une revue d'Athènes, où il est devenu directeur du Musée Bénakis. (*Thrakika*, t. X, 1938, p. 37-198, et t. XII, 1939, p. 35-80) ses découvertes et ses observations sur l'*Hebdomon*. Une collaboration d'abord envisagée, eût permis, semble-t-il, de produire, en un volume unique, une œuvre plus complète et de meilleure tenue. Il ne restait au directeur français des recherches qu'à faire connaître, dans le présent ouvrage, ce qui est sa part dans le travail commun.

Œuvre de glaneur, en quelque sorte, et qui, brusquement interrompue par la cessation de l'occupation française, n'a pu amener que des résultats fragmentaires et dispersés. Quelques-uns cependant ne sont pas sans intérêt, et ils sont étudiés ici avec beaucoup de soin. Ainsi, la base de la colonne qui portait la statue de Théodose II a pu être reconstituée et transportée dans le jardin du musée de Stamboul. L'inscription, partiellement retrouvée, et diligemment restituée, montre que le monument fut élevé par les sœurs de l'empereur, et M. D. s'efforce de préciser à quelle occasion. Il propose deux solutions au choix, deux « pacifications » après les guerres avec les Perses ou avec les Huns. Mais la photographie n'impose-t-elle pas la lecture *placato* (avec ligature) et non *pacato*?

Un autre morceau intéressant est le fragment de croix inscrite (transporté aussi au musée de Stamboul) portant sur une face le texte du *Trisagios*, particulièrement populaire à l'*Hebdomon*, où il était tenu, à la suite d'un miracle célèbre, pour une sauvegarde contre les tremblements de terre. On devine ce que le texte gagne de valeur à avoir été découvert en cet endroit.

G. DE JERPHANION S. I.

G. DE JERPHANION, *Les églises rupestres de Cappadoce*. Texte. Tome deuxième, deuxième partie (= Haut Commissariat de la République française au Liban. Bibl. arch. et hist., tome VI). VIII, 389-538 p., Paris 1942.

Cette deuxième partie du tome deuxième achève l'ouvrage monumental du P. de Jerphanion sur les églises rupestres de Cappadoce. Elle comprend un avant-propos, deux chapitres de synthèse, l'un sur la chronologie des monuments cappadociens, l'autre sur la place des peintures cappadociennes dans le développement de l'iconographie chrétienne, enfin quatre répertoires, celui des monuments étudiés et cités, celui de l'iconographie cappadocienne (scènes, figures isolées, index hagiographique), celui des textes cités (Ecriture Sainte, livres apocryphes, livres liturgiques, écrivains ecclésiastiques et profanes), et celui des noms propres et des matières.

Dans l'avant-propos l'Auteur nous dit comment il a été empêché de traiter toutes les questions qu'il aurait voulu dans ce volume de conclusion ; au moins trouvera-t-on dans le répertoire général aux mots, Paléographie et Philologie, le relevé systématique des nombreux

textes cités dans l'ouvrage, permettant une étude sur la langue cappadocienne du moyen âge, et dans le riche index hagiographique l'amorce d'un travail sur le culte des saints en Cappadoce.

On avait contesté au P. de Jerphanion pour ces monuments cappadociens, décrits par lui d'une manière si minutieuse, la date antique qu'il leur attribuait; ce n'est pas au X^e ou XI^e siècle qu'il fallait les placer, mais au XIV^e. Dans d'autres publications l'Auteur avait déjà répondu à cette objection; ici il reprend la question à fond et apporte tant de preuves et si convaincantes que personne ne pourra plus douter de la datation de ces monuments telle qu'il l'avait toujours proposée. Il peut relever vingt inscriptions clairement datées allant de 913 environ à 1293; et d'autres formules, se rattachant à ce premier groupe, porte le nombre d'inscriptions datables pour la première période (X^e XI^e s.) à soixante. A cet argument tiré de l'épigraphie répond celui de l'histoire. Celle-ci nous apprend que la Cappadoce, revenue dans le domaine de Byzance, a joui precisément à cette époque d'un temps de calme prospère avant l'invasion des Seldjoucides au XII^e s. A ces deux arguments s'ajoute celui des divers types d'églises (vaisseau rectangulaire, forme de croix libre, berceau transversal, forme de croix inscrite) et celui de la diversité des décorations (iconoclastes, archaïques, plus récentes) qui s'échelonnent sur plusieurs siècles.

On avait aussi contesté au P. de Jerphanion l'importance qu'il attachait à ces pauvres peintures de moines cappadociens. Voulant faire la lumière complète sur ce point, il nous trace maintenant une synthèse magnifique de l'iconographie chrétienne, montrant clairement le point exact où s'insère l'art cappadocien dans le développement de l'art chrétien. Cet art se rattache à l'art syro-palestinien du VI^e siècle, réaliste et émouvant, en accord avec les évangiles apocryphes (p. ex. épreuves de l'eau, la fuite d'Elisabeth à la montagne, le geste singulier de Marie à l'Annonciation); par là il se distingue nettement de l'art byzantin symbolique, plus majestueux. Il a subi des influences de l'Arménie, si proche d'elle, et même un peu de l'art musulman, mais aussi de Byzance; cependant il ne manque pas de quelques traits caractéristiques: la composition des cycles archaïques, les mouvements et les costumes des Mages regardant l'étoile, la servante sur le pas de la porte observant la scène de la Visitation; le berger musicien assis à l'écart tandis que l'ange annonce la bonne nouvelle, l'homme se bouchant le nez à la résurrection de Lazare; au Baptême la cloche d'eau et le geste pudique du Seigneur, etc. Et comme il est le représentant le plus complet, le plus expressif et presque unique de l'art monacal oriental, on comprend dans quel sens on peut attribuer à l'art cappadocien l'influence réelle que l'art oriental a exercé en Sicile, en Italie méridionale, à Venise, en France sur l'art occidental du moyen âge. Mais dans cette influence même, il est possible de relever les traits propres à l'art cappadocien, pris au sens strict. On ne sera dès lors plus étonné de voir les « Eglises

rupestres » du P. de Jerphanion citées toujours plus fréquemment dans les études sur l'iconographie chrétienne.

Le souci de clarté et d'ordre aura poussé l'Auteur à demander à son bienveillant collaborateur, Dom J. Croquison, O. S. B., de rédiger ces répertoires systématiques que nous avons cités plus haut. D'aucuns auraient préféré un moins grand nombre d'index; en effet, il faut l'avouer, un certain travail de réflexion est nécessaire pour se rendre compte de la division de ces répertoires et de la manière dont il sont rédigés, avant de pouvoir repérer ce qu'on cherche.

Ainsi s'achève cette œuvre importante, qui comprend deux tomes divisés chacun en deux parties et trois albums, commencée il y a presque vingt ans, riche d'un matériel varié, d'une vaste érudition et publiée non seulement avec ordre et clarté, mais aussi avec goût.

A. Raes, S. I.

Paul Lemerle, Ancien membre de l'Ecole française d'Athènes, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie.* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, publiée sous les auspices du Ministère de l'Education nationale, fascicule 158ème). Paris, E. de Boccard, 1945. Un vol. de texte, gr. in-4° v-568 p., 66 fig.; et un album de VIII p. et LXXXII pl., en portefeuille, même format (phototypies, dessins au trait, lavis).

Tous ceux qui ont assisté au congrès byzantin de 1936, à Rome, se rappellent l'exposé lucide et pénétrant que nous fit M. Paul Lemerle de ses recherches à Philippes. En ayant admiré l'aisance, la précision, la plénitude, ils attendaient impatiemment l'ouvrage qui nous ferait connaître. dans leur ensemble, les résultats de ces fouilles menées avec persévérance, de 1932 à 1936, et continuées encore dans la suite. Retardé par les événements que l'on sait. il est enfin paru au printemps de 1946 (bien que daté de 1945). C'est le livre et l'album que nous annonçons ici, dont on louera d'abord l'abondance et la perfection d'exécution, tant pour le texte que pour l'illustration.

L'ouvrage se compose de deux parties, de caractères différents mais qui s'appellent l'une l'autre, et, — pour une part au moins de leur contenu, — s'éclairent mutuellement. La première est une histoire de la Philippes chrétienne et byzantine (et de ce qui l'entoure), faisant suite à celle que M. Paul Collart a donnée de la Philippes gréco-romaine.

On ne saurait trop vanter l'étendue et la variété des études auxquelles s'est livré M. Lemerle pour résoudre tous les problèmes qui se présentaient au cours d'une histoire déroulée sur plus de quatorze siècles, en des domaines très différents: établissement et premiers progrès du christianisme, vie civile et vie politique, régime adminis-

tratif, rôle militaire, sous l'empire romain et sous les *basileis* byzantins, invasions et infiltration progressive des Slaves dans la presqu'île balcanique, contacts avec les Croisés, enfin administration ecclésiastique, série des métropolites de Philippes: autant de questions que M. L. reprend pour son compte, dont beaucoup sont traitées à fond pour établir un jugement personnel.

Saint Paul tient une grande place, que l'on n'est guère accoutumé de lui voir attribuer en des ouvrages de ce genre. Signe, sans doute, des temps nouveaux. Le texte des *Actes des Apôtres*, celui l'*Epître aux Philippiens,* celui des *Epîtres* de saint Polycarpe, sont maniés d'une main assez libre, mais respectueuse. Nous laissons aux exégètes de profession le soin d'en juger. Ils sauront gré à l'Auteur de la franchise et de la netteté avec lesquelles ses conclusions sont exprimées.

La seconde partie, consacrée à l'archéologie n'est pas moins remarquable. C'est l'étude de deux grandes basiliques, situées de part et d'autre du forum. L'une paléo-chrétienne, de la fin du V[e] siècle, l'autre nettement byzantine, de l'époque justinienne, directement inspirée de Constantinople. La première aurait eu une existence assez courte. Victime des séismes, fréquents en ces pays, elle aurait été remplacée par la seconde, presque de même importance, mais d'un type tout autre: preuve de l'influence que prenaient dans la province les arts de la capitale.

Ici encore, l'étude est menée avec un soin méticuleux, et tous les éléments de jugement sont mis sous les yeux du lecteur pour lui permettre de contrôler les conclusions. Abondance, que certains pourraient trouver excessive, de détails photographiés ou dessinés dans les planches de l'album. Les moindres fragments sculptés ou moulurés ont été mesurés et relevés, ce qui permet très souvent de retrouver leur place en des restitutions qui ne prêtent guère à chicane.

Là encore, on est émerveillé de l'érudition de l'Auteur. Il démonte, avec la sûreté d'un ingénieur, le jeu des forces qui assurent la stabilité d'un édifice byzantin. Quand il parle en historien des formes, il étudie tout ce qui s'est construit d'églises et autres édifices du culte à l'époque dont il s'occupe, et porte toujours présente à l'esprit cette masse énorme de monuments. Qu'il s'agisse de l'ensemble ou du détail, les rapprochements se présentent naturellement, les vues générales se multiplient. Quantité de choses sont expliquées et justifiées par des comparaisons avec d'autres exemplaires, ou par des appels aux textes historiques, aux usages de la liturgie, aux richesses de l'homilétique. Rien ne lui a échappé. Tout vient, comme naturellement, entre ses mains, prendre la place qui lui convient dans la démonstration. C'est un plaisir de suivre ce jeu érudit, tant le déroulement en est souple et, en apparence, facile. Mais essayez de le reproduire, et vous verrez.

En somme, quiconque s'intéresse au développement de l'archi-

tecture ecclésiastique, du IVe siècle au début de ce que l'on appelle le haut moyen âge, devra lire attentivement cet ouvrage où il trouvera quantité de faits à retenir, de conseils et d'exemples de méthode à mettre à profit (1).

G. de Jerphanion S. J.

Hugo Buchthal, Otto Kurz, *A Hand list of illuminated oriental christian Manuscripts,* London, The Warburg Institute, 1942. Un volume in-8°, cartonné toile, 120 pages.

Catalogue, établi avec beaucoup de soin, des manuscrits orientaux chrétiens illustrés, antérieurs à l'an 1500, actuellement connus. Ils sont rangés par langues: Manuscrits syriaques, arabes, coptes, nubiens, éthiopiens, arméniens, géorgiens: ordre qui donne la suite chronologique dans laquelle se présentent les plus anciens exemplaires de chaque langue. Dans chacun des groupes, les manuscrits sont classés par bibliothèques ou dépôts, suivant l'ordre alphabétique des villes qui les contiennent. Il en ressort que, sauf quelques cas particuliers, (Le Caire et la collection Pierpont Morgan pour le copte, Etchmiazin, — transféré à Erivan, — et St Lazare près de Venise, pour l'arménien), les dépôts les plus riches en manuscrits orientaux illustrés sont: d'abord le *British Museum* de Londres, puis la Bibliothèque Nationale de Paris et la *Biblioteca Apostolica Vaticana.*

Pour chaque manuscrit sont données les caractéristiques essentielles: contenu, date, nature de l'illustration, etc. Puis, dans la mesure où ce fut possible, vu la date de la publication (que l'on ne saurait trop louer d'avoir été entreprise en des temps si difficiles), bibliographie détaillée des reproductions. Ce catalogue est appelé à rendre de grands services à qui s'occupe de peinture orientale et de ses rapports avec l'art chrétien de Byzance et de l'Occident.

G. de Jerphanion S. I.

(1) Avouerons-nous la légère surprise que nous avons éprouvée à ne pas voir figurer dans la série très complète des anciens ambons (p. 358-360), le plus célèbre de tous, le fameux « ambon de Salonique », jadis bien étudié, mais mal restitué par Charles Bayet, dont le plan a été indéfiniment reproduit. Peut-être est-il omis parce que sa position primitive à Saint-Georges reste incertaine. Mais la destination du monument est indubitable, surtout du fait qu'il a été exactement imité dans la plus grande basilique de Thèbes en Thessalie (base en place), que cite M. L. comme seul exemple d'un type particulier d'ambon. D'après cet ambon, et d'après les restes de la base retrouvés au cours des fouilles de l'armée française d'Orient et publiés par M. Hébrard (*B. C. H.*, 1920, p. 28-30), nous avons tenté à notre tour une restitution meilleure de l'« ambon de Salonique » (*Memorie della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, Serie III. vol. III, 1932, p. 107-132 : *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes*). Le dessin que nous en avons donné, aurait besoin aujourd'hui de quelques retouches, mais nul ne saurait contester que le monument ne fût de même type que celui de Thèbes et ne doive être cité avec lui.

G. DE JERPHANION, S. I., *Les miniatures du manuscrit syriaque n° 559 de la Bibliothèque Vaticane* (= *Codices e Vaticanis selecti...*, vol. XXV). Un vol. in f. VIII, 132 pages, XXV planches en phototypie et III en couleurs, 55 illustrations dans le texte. Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica, 1940.

Grâce à cette luxueuse publication nous pouvons mieux connaître divers aspects de l'Eglise syrienne monophysite. Et d'abord, puisque le manuscrit dont il s'agit, est un évangéliaire du couvent de Mar Mattaï, au nord-est de Mossoul, achevé le 2 mai 1220, nous sommes introduits dans la liturgie de cette Eglise. On nous donne en effet l'indication précise de la plupart des péricopes contenues dans l'évangéliaire, prises régulièrement de la recension *Peschito,* mais souvent aussi de la recension héracléenne; un évangile, presque toujours différent ou au moins de recension différente, est indiqué pour vêpres, matines et messe de chaque jour, parfois aussi pour l'office de minuit ou pour d'autres offices occasionnels comme la bénédiction des Rameaux. Ces leçons sont ordonnées selon le calendrier liturgique qui comprenait, au XIII° siècle comme aujourd'hui, les cycles de la Dédicace, de l'Annonciation ou Avent, de Noël, de l'Epiphanie, du Carême, de Pâques, de Pentecôte, des Apôtres, des compagnons d'Ananie c. à. d. des trois jeunes gens dans la fournaise, et de l'Exaltation de la Croix. Les fêtes des saints, peu nombreuses d'ailleurs, sont enchâssées dans telle semaine déterminée des divers cycles; ainsi la Mémoire de S. Georges est intercalée entre le Samedi et le Dimanche in Albis; il n'y a pas de calendrier se déroulant selon les mois de l'année civile.

Après la liturgie, nous apprenons aussi les vicissitudes de cette Eglise, au moins dans l'histoire assez mouvementée du couvent de Mar Mattaï; en outre, nous recevons la liste des métropolitains du couvent, depuis 480 jusqu'à nos jours, beaucoup plus complète que celle fournie par Lequien; cette liste fut publiée en 1936 dans un périodique arabe par le patriarche syrien dissident d'Antioche, Mar Ephrem Barsaum.

Mais évidemment, ce qu'on apprend le mieux par cette publication, c'est l'art des peintres syriens du XIII° siècle. Le manuscrit compte 50 miniatures peintes; les unes, de grande dimension, tiennent toute la largeur de la page, les autres se réduisent à la largeur d'une colonne; beaucoup parmi les grandes sont à fond d'or. La plupart des illustrations réprésentent des épisodes de l'Evangile, quelques-unes l'objet de la fête, très peu figurent des saints: la Mère de Dieu, au lendemain de Noël, quatre saints moines et évêques à la fête de S. Antoine, les quarante martyrs de Sébaste, au frontispice les quatre évangélistes. Que vaut cet art? Ces peintures ne sont pas une œuvre originale, nous dit l'Auteur, mais « elles sont une copie faite par un dessinateur assez habile et un ou plusieurs peintres fort médiocres, d'images d'une incontestable beauté ». L'ensemble de l'illustration est un emprunt à l'art byzantin ou, plus

précisément « à cette vieille iconographie chrétienne qui, née autour des grands sanctuaires de la Palestine, s'est répandue par tout l'Orient et s'est imposée à Byzance qui, en l'adoptant, l'a adaptée à son goût empreint d'hellénisme ». Mais la chose la plus curieuse dans le Vatican syriaque 559, c'est l'influence de la miniature musulmane ; elle apparaît, aux scènes évangéliques, dans quelques personnages, principalement ceux qui n'ont pas de caractère sacré, dans le décor architectural ou ornamental, et surtout dans le paysage. On verra Hérode assis à la manière d'un cadi musulman, et dans les visages de Constantin et d'Hélène ou reconnaîtra tous les traits distinctifs de princes mongols.

Chacune des miniatures du manuscrit est décrite et analysée avec cette fermeté sobre et cependant pleine, à laquelle les travaux du P. de Jerphanion nous ont habitués ; ici il pouvait se référer, comme point de comparaison, à nombre de miniatures musulmanes déjà publiées, mais surtout à celles d'un évangéliaire syriaque conservé au British Museum (Add. 7170), contemporain de celui du Vatican et que l'obligeance de M. H. Buchthal permettait à l'Auteur de reproduire (M. Buchthal a parlé de l'évangéliaire londonien dans *Syria,* 1939, p. 136-150).

Cette étude, suivie de la reproduction phototypique sur planches de toutes les miniatures de l'évangéliaire, est toute à l'honneur de l'Auteur et de la Bibliothèque Vaticane qui en a entrepris l'édition.

A. Raes, S. I.

P. Manuel Candal S. I. *Origen ideológico del Palamismo en un documento de David Disipato (s. XIV).* Miscelánea de la Pontifícia Universidad de Comillas (Santander). 1. Número conmemorativo del Cincuentenario de la Universidad Pontificia de Comillas: 1892-1942, (1943), pag. 489-525.

Circa medietatem saeculi XIV, in ipsis controversiis Palamiticis, imperatrix Anna Palaeologa (Anna de Sabaudia) petivit a monacho Palamita David Disypato, ut sibi breviter et succincte exponeret materiam illarum disputationum. Ita ortum est breve opusculum, cuius novam editionem criticam R. P. Candal curavit.

Editor dissertationem historico-criticam non exigui valoris praemittit divisam in tres partes.

In prima parte rationes proponit, ob quas novam editionem suscepit. Prior editio, publicata anno 1892 in Historia (postuma) Montis Athos ab episcopo Porphyrio Uspenskij, Petroburgi, facta est tantum modo confuso et anonymo, et praeterea secundum unum solum manuscriptum (Monasterii Meteori — Aerii — Barlaami in Thessalia). Editor duas classes manuscriptorum distinguit: A et B. Ad classem B codex ab Uspenskij editus et duo alii codices pertinent; ad classem vero A adnumerandus est primo loco codex Monacensis Graecus 508, praeter alios quattuor codices. Codex Monacensis ab editore ut fundamentum novae editionis ponitur, dum lectiones discrepantes textus Uspenskiani in apparatu adduntur. Quamquam editor

alios codices directe consulere non potuit, tamen recte editionem criticam fulcit codice Monacensi, utpote antiquissimo omnium, qui olim ad patriarcham Philotheum Kokkinum Palamitam pertinebat.

Secunda parte agitur de auctore opusculi, de eius vero nomine, patria, statu monachali, familia nobili, relationibus (praesertim ad alios auctores sive Palamitas sive Antipalamitas), et ultimo loco de eius scriptis, quae editor tria tantum esse, saltem hucusque nota, bonis argumentis demonstrat.

In tertia parte demum de valore historico scripti eiusque doctrinae clare ac docte disseritur. Et revera David res gestas et quaestiones controversas generatim nitide et sine studio nimio partium enarrat; attamen aliqua facta minus faventia factioni Palamitarum referre omittit. Praesertim vero editor in hac tertia parte inquirit in ea, quae David de Barlaamo et Acindyno dicit vel saltem innuit; videtur enim inter alia alludere ad celebres Gregorii Palamae Tres Triadas, ad refutandum Barlaamum compositas. Ultimo loco, in quantum propter defectum fontium permittitur, editor partes, quas Acindynus — primum Palamae sectator, postea eius strenuus adversarius — in famosa illa controversia egit, illuminare studet.

Operae pretium erat parvum scriptum Davidis critica editione publici iuris facere. Et revera hoc opusculo modo facili et nitido omnia ea exponuntur, quae ad praecipuas controversias Palamiticas pertinent, ad distinctionem nempe inter essentiam divinam et divinas energias, inter divinitatem superiorem et inferiorem, quae ansam praebebat adversariis, ut Palamitas dytheismi accusarent, porro quae pertinent ad comparationem solis eiusque radiorum cum Dei essentia et attributis vel energiis. Adhuc efferre velim in hoc opusculo clarissime doceri a Palamita David relationem, vigentem inter Dei essentiam et eius attributa, similem esse relationi, quae habetur inter tres Personas Sanctissimae Trinitatis.

Precamur, ut nova editio scripti Davidici largius diffundatur quam praecedens.

B. Schultze S. I.

M. Jugie, *De forma Eucharistiae. De Epiclesibus eucharisticis*. Roma, 1943, pag. 143.

Nombreux sont les ouvrages qui se sont attaqués avec plus ou moins de succès au problème de l'épiclèse. Le R. P. Jugie croit pouvoir le résoudre définitivement par la présente étude. Le sous-titre et la préface du livre nous fournissent la clef de la solution: il ne faut pas parler d'*une* épiclèse mais *des* épiclèses eucharistiques. En effet, les unes sont antécédentes à la consécration, les autres subséquentes; certaines sont impétratoires, d'autres consécratoires; de nombreux exemples pris dans les liturgies orientales et occidentales, actuelles et anciennes, illustrent cette double distinction. Voilà ce qui est dit dans le premier chapitre du livre, qui s'achève par une ébauche conjecturale sur l'évolution historique de l'épiclèse subséquente; on se gardera bien de prendre cette conjecture pour une acquisition définitive de la science.

Les chapitres suivants exposent clairement, avec l'appui de nombreux documents, la doctrine des différentes Eglises, nestorienne,

monophysite, orthodoxe, catholique, et les controverses qui ont eu lieu entr'elles depuis le XIII[e] siècle. Pour prouver la thèse catholique, il ne faut pas en appeler aux écrits du Nouveau Testament, pense l'Auteur ; au contraire, chez les Pères on trouvera des témoignages tout à fait explicites, à côté de témoignages implicites et d'autres en apparence contraires. Un dernier argument en faveur de la thèse catholique, et c'est le plus nouveau, est tiré des documents liturgiques.

Par ses divisions claires, son exposé limpide, sa discussion concise et décidée, ce livre se prête très bien à une consultation rapide et est un guide commode pour le professeur. Par le rappel fréquent de la pratique et des formulaires liturgiques, il met au premier plan un élément jusqu'ici trop peu exploité, nouveau même, et qui demande donc d'être examiné de plus près.

Tout le monde admettra l'existence des diverses espèces d'épiclèses eucharistiques signalées par l'Auteur. On admettra aussi qu'un unique formulaire puisse contenir une épiclèse antécedente et une épiclèse subséquente, ou qu'une même épiclèse puisse être dans la première partie impétratoire et dans la seconde consécratoire ou vice-versa. Mais la conclusion que l'Auteur tire de ces faits, à savoir qu'il n'y a aucun motif pour donner une attention particulière à la seule épiclèse consécratoire subséquente, comme on le fait d'ordinaire, est discutable. En effet, il ne faut pas oublier que, de fait, aujourd'hui dans tous les rites orientaux, l'anaphore usuelle a une épiclèse consécratoire subséquente (font exception l'anaphore des Maronites changée intentionellement en 1592, et celle des Chaldéens et des Malabares où l'épiclèse n'est pas consécratoire mais où, d'autre part, les paroles de la consécration présentent une telle anomalie qu'il vaut mieux ne pas tenir compte de cette anaphore) ; et il en est ainsi depuis au moins dix siècles. Ensuite, les Orientaux dans leurs commentaires liturgiques ont toujours insisté sur cette épiclèse-là, ne faisant aucun cas des autres. Or, une telle insistance n'est pas arbitraire, car nous savons qu'en liturgie les formules, qui ne sont pas d'institution divine, sont interchangeables, et que, par elles seules, généralement elles ne déterminent pas suffisamment leur portée ou leur valeur sacramentelle ; c'est l'intention de l'Eglise, manifestée par la coutume, par une persuasion séculaire ou par un décret de l'autorité, qui parmi les différentes formules détermine celle qui a le plus de poids. L'attention toute particulière accordée à l'épiclèse consécratoire subséquente est donc justifiée.

Passons maintenant à l'argument tiré des gestes rituels. Le R. P. Jugie croit que l'apparat liturgique qui accompagne les paroles du Christ, est beaucoup plus-ancien et plus significatif que celui qui entoure l'épiclèse. Grâce à une étude faite à ce sujet par un de nos élèves, nous sommes en état de compléter et de rectifier l'argumentation et les conclusions du R. P. Jugie. Tous les manuscrits et toutes les éditions grecques et slaves accessibles furent examinés minutieusement. De cet examen il résulte que du VIII[e] au XII[e] siè-

cle, le prêtre prononce les paroles de la consécration à haute voix, et que le peuple répond à chaque consécration : Amen ; ensuite, que le prêtre récite l'épiclèse à voix basse et fait trois signes de croix sur les dons, et que le diacre répond à chaque partie: Amen. C'est là tout ce que nous disent les documents liturgiques byzantins les plus anciens. On pourra discuter maintenant pour savoir si prononcer une formule à haute voix et provoquer un Amen, est plus significatif au point de vue consécratoire que de faire des signes de croix sur l'objet à consacrer.

En tous cas, tous les autres rites et gestes sont postérieurs au XII[e] siècle et apparaissent dans les documents au moment où commencent les controverses au sujet de l'épiclèse. Ainsi en est-il pendant les paroles de la consécration, du geste d'ostension vers les oblats, d'abord par le diacre seul (une *Diataxis* du XII[e]/XIII[e] s.), ensuite par le prêtre aussi (voir la Constitution de Philothée, XIV[e] s. et une *Diataxis* qui lui est un peu antérieure). C'est, à la même époque, dans les documents cités en dernier lieu, le cas du dialogue entre le diacre et le prêtre au moment de l'épiclèse.

Quant à la bénédiction sur le pain et sur le vin avant leur consécration, on la rencontre pour la première fois au XVI[e] siècle, dans l'édition princeps du *Liturgicon,* faite par Démétrios Dukas à Rome en 1526. Nous ne pouvons donc pas accepter l'affirmation gratuite de Goar, répétée de bonne foi par le R. P. Jugie, que cette bénédiction aurait été effacée dans d'anciens manuscrits ; Goar n'en cite aucun, et le témoignage de Bessarion, de Syméon le Thessalonique et de Nicolas Cabasilas est formel : les Grecs ne font le signe de croix sur les dons qu'à l'épiclèse.

Nous venons de dire que le geste d'ostension pendant la consécration ne remonte pas au delà du XII[e] siècle. Que valent les arguments qu'on avance pour prouver qu'il serait d'origine apostolique ? On invoque d'abord un passage de la Liturgie de S. Jacques : « ayant levé les yeux au ciel, ayant montré (le pain) à toi Dieu et Père... ». Ce passage fait partie du récit de l'institution eucharistique ; ce n'est pas une rubrique ou une prescription de faire un geste vers les dons ; il pourrait supposer tout au plus que le prêtre, en disant ces mots, élève le pain vers le ciel. La deuxième preuve est un texte obscur et d'interprétation difficile du *De Spiritu Sancto* de S. Basile ; cela nous mènerait trop loin que de le discuter ici. Jacques d'Edesse, auteur de la fin du VI[e] siècle, fournit la troisième preuve ; il dit que le prêtre fait en trois endroits de la messe trois signes de croix sur les oblats : à la consécration, à l'épiclèse et à la fraction ; mais, de nouveau, tracer trois signes de croix n'est pas faire le geste d'ostension.

Si on veut trouver le geste liturgique le plus ancien qui accompagnait la consécration, il faut lire la *Traditio apostolica* de S. Hippolyte ; là on verra que ce geste n'était ni une bénédiction, ni une ostension, mais une imposition des mains ; dès le début de l'anaphore, le prêtre étendait les mains sur les oblats et il maintenait ce

geste pendant la récitation de toute l'anaphore, d'ailleurs assez courte, qui contient aussi bien les paroles du Christ que celles de l'épiclèse. Conclusion : il sera bien difficile de tirer un argument en faveur d'une des thèses concernant l'épiclèse, des documents liturgiques ; mais l'essai, quoiqu'en soi infructueux, nous a valu une précision chronologique pour l'apparition de certains gestes liturgiques au moment le plus solennel de la célébration du sacrifice chrétien.

A. RAES, S. I.

Pietro SFAIR, Mgr., *La Messa siro-maronita annotata*, *Cenni storici sui Maroniti*. Segretariato dell'Ottavario dell'Epifania, Roma 1946, pag. 163.

Questa terza versione italiana della Messa dei Maroniti, coll'anafora detta della Chiesa Romana, supera le precedenti, quella di St. Al-Doënsis (1904) e quella di G. Cachin (1935), in esattezza e chiarezza, perchè è fatta con riconosciuta competenza sull'originale siriaco, e perchè è accompagnata da numerose note che spiegano con pietà il significato delle preghiere e dei riti di questa Messa.

Le ultime 60 pagine del libretto sottolineano i fatti principali della storia dei Maroniti con frequenti richiami alle fonti, ma ne omettono necessariamente molti altri.

A. R.

Fritz LIEB, *Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus, Mensch und Gesellschaft,* Herausgegeben von Konrad FARNER, Band IV, Verlag A. Francke AG., Bern 1945, 474 Seiten, Preis 14,50 Franken. (Vgl. *Or. Chr. Per.,* Vol. XII, 1946, S. 213-4, wo das Buch bereits indirekt von uns beurteilt wurde).

Geben wir zunächst in der Hauptsache den reichen Inhalt des Buches an ! Der Verfasser spricht nacheinander vom russischen Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit, von der Selbsterfassung des russischen Menschen (wie sie im Werke Dostojewskijs und Solowjows aufscheint), vom russischen Menschen in der nachrevolutionären Epoche. Es folgen zwei weitere Teile, einer über das Verhältnis von Staat und Kirche in der Sowjetunion, ein anderer über den europäischen Menschen zwischen biblischem Evangelium und marxistischem Kommunismus. Den Abschluss bilden Erwägungen über Russland und die Zukunft Europas.

Die Bestandteile des Buches sind nicht ganz einheitlich, weil einige bereits veröffentlichte (und nunmehr umgearbeitete) Aufsätze mit aufgenommen wurden.

Der Teil über Russland von heute in der nachrevolutionären Epoche ist in 19 Kapitel untergeteilt, in denen u. a. die Rede ist vom neuen Staats- und Gesellschaftsaufbau, von der Rückkehr zur nationalen Tradition, zu einer neuen Würdigung der Geschichte und einer neuen, weniger materialistischen Geschichtsauffassung, vom neuen

Sowjetpatriotismus, von Familie, Schule und Jugendorganisation, vom Sowjethumanismus, von der Rückkehr zur nationalen Armee und von der Abkehr vom abstrakten Internationalismus.

Der Titel des Buches ist gut gewählt. Der Leser steht unter dem Eindruck nicht nur der ungeheuren Umwälzung, die sich unmittelbar nach dem Sturze der Zarenherrschaft vollzogen hat, sondern auch all der zahlreichen, zum Teil grundlegenden, teils auch anerkennenswerten Veränderungen, die in der nachrevolutionären Epoche nacheinander bis auf den heutigen Tag vorgenommen wurden. Weniger treffend scheint uns der Untertitel zu sein: « Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus ». Wird doch aus dem Buche kaum klar, was konkret genommen Christentum und Religion für den Durchschnittsbewohner der Sowjetunion oder gar für die grosse Mehrheit der Russen bedeuten.

Erst recht scheint uns das eigentliche Ziel, das sich der Verfasser gesteckt hat, verfehlt zu sein. Er wollte die Zeitgenossen von « der gefährlichen Angst » vor Sowjetrussland befreien helfen « durch Vermittlung einiger sachlicher Kenntnisse von dem, was in dem ' unheimlichen ' Russland eigentlich vorgeht und was dementsprechend auch von ihm zu erwarten sein dürfte » (S. 425). Lieb spricht des öfteren von den bleibenden Errungenschaften der russischen Revolution. Wenn aber Russland eine Position nach der anderen wieder aufgibt (z. B. bezüglich der Ehe und Familie, des Privateigentums, usw.) und zum Früheren zurückkehrt, worin besteht dann eigentlich die Errungenschaft? Etwa in der individuellen Freiheit, in der Gewissens- und Religionsfreiheit, insbesondere der Freiheit in der Verkündigung der christlichen Wahrheit? oder im Wohlstand der Arbeiter, in der Kollektivwirtschaft, in der Beseitigung des Klassen- und Kastenwesens? Betreffs all dieser wesentlichen und wichtigen Fragen bleibt der Verfasser in allgemeinen Behauptungen und Erwägungen stecken; und was er sagt, erscheint zumeist als Wunschbild, als Zukunftsmusik, als Vertröstung auf bessere Zeiten. Sehr häufig werden von ihm Proklamationen, Programmreden oder offizielle Äusserungen von Vertretern der Sowjetregierung, vor allem Stalins, für Wirklichkeit genommen und mit ihr verwechselt, obschon gelegentlich auch darauf hingewiesen wird, dass die Wirklichkeit bei weitem noch nicht dem Ideal entspricht. (z. B. S. 361, 393). Hätte Lieb folgerichtig seine zum Teil treffliche Kritik der Marxschen Lehre durchgeführt und den immer noch schreienden Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, bzw. zwischen Programm oder Propaganda und tatsächlicher Lage aufgewiesen, so wäre das ganze von ihm konstruierte Gebäude eingestürzt; und der Leser wäre ganz davon überzeugt worden, dass ihn die Tatsachen zu keiner grossen Hoffnung auf Sowjetrussland berechtigen. Wir können dem Verfasser durchaus nicht beipflichten wenn er schreibt: « Ganz abwegig ist jedenfalls jeder formalistische Vergleich der autoritären Arbeitsdemokratie der Sowjetunion mit den faschistischen Diktaturen, deren antihumanisti-

sche Grundlagen im Gegensatz zur Sowjetunion klar zutage liegen... » (S. 438). Hätte Lieb bei seinen häufigen Kritiken der nationalsozialistischen und faschistischen Diktatur auch jedesmal die Sowjetdiktatur miteinbegriffen — was richtig und gerecht gewesen wäre, insofern alle drei totalitäre Systeme sind und als solche mit dem Christentum unvereinbar — so wären dem Leser die Augen über das gegenwärtige Russland aufgegangen. Auch klingt das Wort vom Sowjethumanismus wie eine blutige Ironie angesichts der Geschehnisse im europäischen Ostraum. Man fragt sich nur, ob Lieb von all den Dingen nichts gehört hat oder ob er sie absichtlich verschweigt.

Psychologisch ist Liebs Buch verständlich; einer grossen Liebe zu Russland entspricht anderseits eine vielfache Abneigung, die sich von Zeit zu Zeit Luft macht: Abneigung und Hass gegen den Nazismus, gegen das alte Zarenregime — was sich auch auf die russische Auswandererkirche des sogenannten « Karlowitzer Synods » überträgt (vgl. S. 332ff.) —, Abneigung gegenüber dem reaktionären Westen und nicht zuletzt gegen die katholische Kirche. Diese parteiische Stellungnahme trübt vielfach den Blick des Verfassers und erklärt die oft merkwürdige und mangelhafte Logik seiner Erwägungen und Schlussfolgerungen.

Dazu einige Beispiele, die sich beliebig vermehren lassen: Lieb schreibt u. a.: « Dass die Sowjetregierung an der Politik des Vatikans mit ihrem starren und unsachlichen Antibolschewismus keine Freude haben ksnn und dass sie unter all dem, besonders wenn man an die langjährige freundliche Haltung gegenüber dem italienischen Faschismus, an die noch freudlichere gegenüber dem blutbefleckten gegenrevolutionären Spanien und an den Abschluss eines Konkordates mit Hitler-Deutschland denkt, nichts anderes erblickt als Profaschismus, wird niemanden wunder nehmen können, der diese Zusammenhänge überdenkt » (S. 355-6). Weiss Lieb denn wirklich nichts von den Zusammenstössen zwischen Vatikan und Faschismus, vom furchtbaren Kampfe der katholischen Kirche gegen den Nazismus? Der Sowjetregierung sind diese Dinge sehr wohl bekannt. Ist überdies Sowjetrussland weniger « blutbefleckt » als das falangistische Spanien? Wer « diese Zusammenhänge überdenkt » — so scheint uns —, wird erkennen, dass das Sowjetregime nicht im guten Glauben dem Vatikan « nichts anderes als Profaschismus » vorwerfen kann.

Ein anderes Beispiel: Was beweist die eine « Schweizerin, die lange Zeit in einem russischen Lager von Flüchtlingen tätig war, aber auch solche anderer Nationalitäten kennen lernte » (S. 241), wenn sie bezeugt, nirgends eine solche Achtung vor dem anderen Geschlecht festgestellt zu haben wie bei diesen einfachen russischen Menschen? Folgt etwa daraus, dass alle Russen diese Ehrfurcht vor dem anderen Geschlecht besitzen? Keineswegs. Da reden doch die Massenvergewaltigungen von Frauen durch russische Soldaten im europäischen Osten eine ganz andere Sprache! —

Wertvoll am vorliegenden Buch ist die fesselnde Art der Dar-

stellung, ist das reiche, von vielen Seiten herbeigetragene Material, sind insbesondere die lesenswerten Abhandlungen über Dostojewskij und Solowjow, der in seinem letzten Buche « Die drei Gespräche » — wie der Verfasser meint — faktisch durch sein eigenes Werk und seine früheren Spekulationen einen scharfen Strich gezogen hat (Vgl. S. 124 und 136). Auch sind sehr schöne und wahre Gedanken in der Darstellung der Marxschen Lehre, bzw. ihrer Kritik enthalten (S. 365 ff.); und wirklich tief und christlich weiss der Verfasser von der Sündhaftigkeit der Menschen und ihrem Erlöser Jesus Christus und von den sozialen Aufgaben der Kirche zu erzählen. Bemerkenswert ist, dass er sich im Kampfe gegen die Auffassungen anderer protestantischer Theologen an einigen Stellen beträchtlich dem katholischen Standpunkt nähert (Vgl. S. 398-9).

B. SCHULTZE, S. I.

MAYY ZIYÂDE, *Luci ed ombre*. Scelta e versione italiana di Francesco GABRIELI, Roma, I. T. L. O., 1945, in-8°, 252 pp.

No podemos menos de alabar el buen gusto de traductor y editores en haber escogido a esta escritora para dar al mundo occidental una idea de la literatura árabe femenina contemporánea. En efecto Mayy Ziyade († 1941) es una de las figuras más sugestivas y representativas en este terreno, y no sólo desde el punto de vista de la pura forma literaria, que sabe fundir, como bien observa Gabrieli, la tradición árabe con la soltura estilística moderna, fruto de copiosa lectura y familiaridad con la literatura occidental, sino también por razón del contenido ideológico, en particular por la marcadísima tendencia de la A. a elevar el nivel humano, social y cultural de la mujer árabe, empeño por el que Mayy Ziyade, siendo católica, luchó con fe y entusiasmo juntamente con sus colegas musulmanas. Precisamente de una de éstas trazó la semblanza en una de sus primeras obras.

Estas y otras cosas, todas muy en su punto, contiene la sobria, pero nutrida, jugosa y elegante introducción, que avalora la *antología*, en la que G. traza el derrotero ideológico de la escritora, pone de relieve algunos de sus puntos de contacto con la literatura occidental y señala en particular la analogía espiritual y formal de la poesía de Mayy con la de Ana de Noailles, si bien observa G., no le consta que la autora conociera a la poetisa francesa de cuyos escritos no aparece cita alguna en sus obras.

Siendo conocidísimas las dotes de traductor cuidadoso y escritor ático, galano y moderno que posee G., nos creemos dispensados de insistir en ellas. En cambio queremos notar el acierto en la selección de la materia, poética en buena parte, sin descuidar algunos sugestivos ensayos de sociología, pedagogía y crítica literaria, con lo cual logra dar una impresión bastante adecuada de los múltiples valores de la obra de Mayy. Para ello se ha servido de algunos de sus volúmenes, que enumera en la introducción, y de artículos sueltos publicados en periódicos cairinos, de los cuales no ha podido haber

a las manos los posteriores al año 1930. El título *Luces y sombras* puesto por G. a su volumen es el de una de las obras de Mayy. Cierra el tomito la evocación de la A. debida a la pluma de Taha Husain.

E. LATOR S. I.

E. SCHICK, *Kirchengeschichte Russlands,* Teil I, Basel 1945. S. 288.

Das vorliegende Buch ist keine wissenschaftliche Darstellung der russischen Kirchengeschichte, denn es baut nicht auf Quellenstudien auf. Seine Grundlagen sind deutschsprachige Darstellungen, die der Verfasser in einer wohl meist für das protestantische gebildete Publikum gedachten, leicht eingängigen Weise geschickt zu einem neuen Ganzen verwebt hat. Viele nach meiner Meinung unnötige und auch unzutreffende Abschnitte und Bemerkungen finden sich darin. So sind z. B. Ausführungen über Joachim von Fiore in diesem Zusammenhang abwegig; und das ganze Kapitel 2 über « Byzantinisches Christentum » erscheint in dieser Form überflüssig. Ganz entschieden zu wenig sagt der Verfasser hingegen über die Kirchenunion von Brest-Litowsk. Manchmal sieht das Werk fast nach einer Sammlung von Lesefrüchten aus. Man möge aber diese Kritik nicht missverstehen. Wir müssen heute noch jedem dankbar sein, der sich mit ehrlicher Absicht mit der russischen Kirchengeschichte beschäftigt, auch wenn wir ihm in manchem nicht beistimmen können. Und diese Absicht leuchtet überall durch. — Wenn man die scharfe Kritik liest, die Fritz Lieb über dasselbe Werk geschrieben hat, so steigt in einem der Wunsch auf, eine « Russische Kirchengeschichte » — nicht eine russische Geistesgeschichte, aus der Feder dieses in den russischen Quellenwerken so wohl bewanderten Gelehrten lesen zu dürfen.

A. M. AMMANN S. J.

Fr. Esteban IBÁÑEZ, O. F. M., *Diccionario Español-Rifeño,* Prólogo de R. Menéndez-Pidal. Madrid, 1944.

Par les temps qui viennent de courir, on nous pardonnera cette recension maintenant d'un livre de 1944, et sans doute aussi de rendre compte d'un dictionnaire Rifain — le parler du Rif dans le Maroc Espagnol — avec des connaissances plutôt générales du Berbère.

Le livre, publié par le Ministère des Affaires Etrangères espagnol, est préfacé par Mr Menéndez-Pidal. Il se passe donc de recommandation.

Le prologue de Mz-Pidal situe le livre, bien venu, à sa place ,parmi les ouvrages similaires français et espagnols, ceux-ci encore trop peu nombreux, mais souvent nullement inférieurs, comme par exemple l'excellente Grammaire du P. Sarriondura, confrère de l'Auteur et à la mémoire duquel le présent ouvrage est dédié. Il en est en fait un peu la continuation pour le lexique. Il y a pourtant quelques changements de méthode. On a abandonné l'indication de l'ac-

cent, qui était un des mérites de la Grammaire ; et la raison qu'on en apporte, sa grande instabilité en berbère, suggère à Mr Mz-Pidal un rapprochement avec la fluctuation de l'accent dans le basque, dont on connaît les affinités africaines. De même, l'on n'a pas entièrement adopté les graphies de la Grammaire, sans doute par souci d'orthographe scientifique, puisqu'on a poursuivi le principe : « un son, un signe ». La Prologue de Mz-Pidal laisse entendre que, là, on n'est peut-être pas encore parvenu à la perfection, lorsqu'il dit que les futurs travailleurs devront tendre à des transcriptions cohérentes pour les divers parlers berbères et cohérentes aussi avec les études romanes et sémitiques, pour lesquelles il recommande la translittération de la revue espagnole *Al-Andalus*. La préface de l'Auteur proteste que ses compatriotes manifestent une tendance exagérée à donner valeur internationale aux graphies usitées au nord des Pyrénées. Peut-être. Et de fait celles du *Vocabulaire Français-Berbère* de Destaing (Paris, 1920), non mentionné dans le Prologue ni la Préface, sont parfois moins bonnes et moins définitives, par exemple pour *d* interdental, bien rendu ici par *ḏ* souligné, « raphé ».

Pourtant le Castillan, au témoignage même de Mz-Pidal étant la langue qui a donné les valeurs les plus aberrantes aux sons et aux signes du latin, parmi les langues espagnoles mêmes comme parmi les langues romanes, on regrette que le désir d'utiliser la *zéta* espagnole en valeur de *t* spirant interdental, il est vrai assez pratique, aboutisse ici à rendre le *zèd*, l'*s* sonore, par un *ç*, contre *Al-Andalus* pour le moins. Quant à la *zéta*, la graphie *t* souligné (*ṯ*) serait d'autant plus indiquée que ce son (*th* anglais) non seulement représente ici le fameux morphème féminin préfixé et suffixé (*t------t*) du berbère, ce type antique et moderne de *Timgad* et *Tamanrasset*, par exemple dans le berbère commun *aserdun* / *t-aserdun-t*, « mulet / mule », lequel devient ici, en rifain et en graphie espagnole : *aserdun* / *zaserdunt* ; mais que, comme on le voit par la finale de ce dernier exemple, ce *ṯ* (écrit *z*) retrouve ici sa valeur de *t* en groupe *-nt*, en face du traitement général *z-----z* (c. a. d. *ṯ-----ṯ*) par exemple, pour « français, française » : *afransis* /*zafransixz*. Pour ne point parler de l'usage fait ici et dans *Al-Andalus* du *j* et de l' *y* grec chapeauté, nous louerons plutôt ici l'emploi de l'*x* en valeur de spirante gutturale comme en ancien espagnol.

La présentation du dictionnaire est très soignée ; les caractères sont très sympathiques à la vue ; les sens des mots sont soigneusement précisés, distingués et illustrés. Quelques renvois auraient pu souligner les synonymes (moisson = été) ; on eût pu surtout indiquer la provenance des emprunts arabes, comme le fait Destaing ; de même pour le roman : *aškor*, *šaqor*, « la hache » (= l. *securis*), et, je pense, *aren*, « farine » (esp. *harina*).

F. Tailliez S. I.

Rufo Mendizabal, S. I., *Manual de la lengua griega* (parte segunda de : Lengua Griega), 432 p. Madrid, Fax, 1943.

Ce Manuel de la langue grecque du P. Mendizabal est la seconde partie, séparable, d'un ouvrage dont la première est un *Diccionario griego-español ilustrado*. Le bulletin bibliographique (*Fax*)

de la même maison d'édition termine un compte rendu très détaillé par cette éloge : « l'œuvre complète, par son contenu, son orientation rationnelle, et par son sens pratique et pédagogique, honore vraiment les lettres espagnoles ». En fait il s'agit moins de lettres que de philologie. C'est un excellent manuel pratique offert comme une aide aux hellénistes et hellénisants, et qui réussit à être cette aide empirique et érudite par une méthode et des dispositions nettes et originales.

Trois parties où l'on se retrouve immédiatement. D'abord trente pages résument clairement tous les schèmes de la morphologie, avec une attention précise et claire au détail, par exemple à la valeur des prépositions. Ensuite un Manuel des Verbes Irréguliers — 80 p. — présente d'abord les listes alphabétiques complètes des dits verbes avec leurs quatre temps principaux; puis une double liste alphabétique des formes difficiles à trouver ou facile à confondre, une pour la langue commune, une pour les dialectes. Enfin la troisième partie, la plus longue (pp. 128-429), est un *Diccionario mnemónico o etimológico* complété par un double index de renvois : un index de grécismes, c. à. d. des mots grecs de l'espagnol, et un index espagnol-grec fonctionnant comme un dictionnaire de thème.

Avec cette armature à la fois complexe et simple, le manuel répond aux divers besoins, faiblesses ou curiosités de l'helléniste : rappel des formes, mémoire des sens, curiosité et analyse étymologique — et ici, évidemment, il suppose et ne remplace pas l'initiation linguistique. Beaucoup de questions sont poussées dans le détail : question élémentaire des lois de transcription ou de passage du grec à l'espagnol; question plus scabreuse — à l'adresse de l'Académie Espagnole — de l'accentuation des emprunts, où un français a le malin plaisir de constater toutes les complications auxquelles le problème de l'accent entraine les autres langues.

Les rapprochements indispensables, et discrets, avec le latin sont parfois d'une érudition extrême, p. ex., à propos de *koéo* et de *thuo-skoós* « le prêtre qui assiste au sacrifice », cette note : « cf. latin de gloses, *cautus*, sacerdote » — que je ne parviens pas à trouver dans le *Thesaurus Linguae Latinae* (1912). Un ouvrage de cette nature ne peut pourtant pas prétendre dispenser de l'initiation à la linguistique et en suivre les progrès : on considère actuellement que le vocalisme *-e-* de ῥέζω est aussi primitif que celui de ἔργον.

Le livre est donc une somme d'érudition dans une combinaison de cadres pratiques. C'est un peu, avec un but plus simple et une méthode plus complète, une reprise de la *Llave del Griego* (1911) 1921, des PP. Hernandez et Restrepo. Telle erreur de la *Llave* (p. 422 : que *rhêgnumi* = *frango*) est ici dûment corrigée. Relevons une distraction au début : il est inexact, évidemmeut, que le paradigme neutre (*mêtron*, p. 9) ait les désinences de l'article neutre; de même, *ibid.*, la remarque sur le vocatif *neanía* vi... mieux au vocatif *polîta*.

F. Tailliez

Martin Jugie, *Le schisme byzantin.* Paris. Lethielleux 1941. In-8, 487 p.

Narrer l'histoire de cette grande tragédie qu'est le schisme byzantin, en établir les causes, mettre sous nos yeux ses différents aspects et ses conséquences, tel est le but que se propose le livre du R. Père Jugie.

L'Auteur a divisé son livre en deux grandes parties. La première expose les événements qui petit à petit ont créé le schisme. A partir des origines du siège de Constantinople nous suivons la rivalité naissante entre l'ancienne et la nouvelle Rome, les ruptures intermittentes jusqu'à la séparation définitive qui est un fait accompli au cours du XI[e] s. Puis viennent les différentes tentatives, aussi laborieuses que vaines, pour le rétablissement de l'union, jusqu'au schisme à l'état stable. Enfin nous assistons à la dissolution au sein même de l'Eglise de Constantinople et nous voyons défiler devant nous la série des églises autocéphales produites par le morcellement politique de l'Orient Chrétien.

Le P. Jugie ne se contente pas de narrer; il s'efforce de mettre en lumière les différentes causes de la séparation, la part due aux événements ou à l'action des différentes personalités qui ont agi en faveur ou contre l'union.

La seconde partie est consacrée à l'aspect doctrinal du schisme. Y sont exposées les difficultés insurmontables au milieu desquelles se débat l'église gréco-russe. Sans magistère autoritatif, elle a été jusqu'ici incapable de se donner une confession de foi définitive; dans ses rapports avec le pouvoir civil, elle est réduite essentiellement à la condition d'une église d'état, tandis que la vie chrétienne de ses fidèles, quoique consolante à certains égards, présente les signes d'une décadence qui paraît sans remède.

Au milieu des multiples événemeuts qui se déroulent sur onze siècles d'histoire, l'exposé est conduit avec une grande clarté. L'Auteur a bien mis en lumière les faits qui rendent incompréhensible l'histoire de l'église byzantine jusqu'au XI[e] s., si on ne suppose sa foi profonde dans la primauté de juridiction des Papes. Ce n'est pas un doute sur ce principe ou l'absence de son application à l'origine, mais l'action d'éléments corrosifs, tels que le césaropapisme, le cours différent pris par la discipline et les formes du culte dans les deux églises etc. qui ont ruiné l'unité.

Ainsi que l'exige une thèse aussi importante, le Rev. Père Jugie a su appuyer ses affirmations sur une documentation aussi riche que précise.

Pourtant, ces qualités mêmes nous font d'autant plus regretter que la modération de jugement et la largeur d'esprit qui caractérisent certains aperçus synthétiques, tel p. ex. le jugement sur les faits de 1054 (pp. 229-233), ne soient malheureusement pas le fait de tout le livre.

Trop d'aigreur perce à travers les lignes et on y oublie parfois

que les faits seraient susceptibles d'une autre interprétation. Ainsi c'est trop dire, à notre avis, que d'attribuer l'agrandissement du Patriarchat de Constantinople à l'ambition démesurée de ses évêques: s'imagine-t-on la capitale de l'empire, de l'« οἰκουμένη », simple suffragant d'Héraclée? Le cours de l'histoire est comme les fleuves, qui ne remontent pas les vallées; si l'on peut avec droit accuser Cérulaire d'ambition, il serait difficile de le faire avec Saint Jean Chrysostome, qui fut pourtant le premier à étendre en Asie la juridiction de Constantinople.

Malgré cela, les historiens de l'Eglise comme les théologiens, ceux qui s'intéressent à Byzance ou aux problèmes de l'union seront reconnaissants au Rév. P. Jugie pour la claire et docte synthèse qu'il met à leur disposition.

P. STEPHANOU S. J.

Anne COMNÈNE, *Alexiade. Règne de l'Empereur Alexis I Comnène (1081-1118).* T. I: Livres I - IV, 1937. T. II: Livres V-X, 1943. T. III: Livres XI-XV, 1945. Texte établi et traduit par B. LEIB, S. J. (Collection byzantine). Paris, les Belles-Lettres. In-8.

Avec la publication du troisième volume le Rév. P. B. Leib vient d'achever la nouvelle édition du texte avec traduction de l'Alexiade, commencée en 1937.

La fin du XI[e] s. et le début du XII[e], époque à laquelle se rapporte le récit d'Anne Comnène, voit les premières tentatives de l'Occident pour établir sa puissance politique et économique en Orient (guerre normande, traité commercial de Venise, Croisades). Or le livre d'Anne Comnène est le seul ouvrage qui nous révèle la façon dont les Grecs ont envisagé ces événements. De là l'intérêt du livre pour les historiens de l'Occident aussi bien que pour les byzantinistes.

La nouvelle édition et la traduction du P. Leib ont le mérite de rendre plus accessible un texte aussi important. Elle est précédée d'une ample introduction, dans laquelle après avoir illustré la figure de l'écrivain, on met le lecteur au courant de tout ce qui regarde la vie et les conditions de personnes et de choses dans l'empire byzantin du XI[e] s. Un chapitre à part nous informe sur le style et la tradition manuscrite de l'Alexiade. Le texte est édité d'après les deux meilleurs manuscrits, le Coislinianus 311 et le Florentinus 70, 2. La traduction, proche du texte, reste malgré tout coulante, mérite non indifférent, étant donné le style artificiel d'Anne Comnène.

De fréquentes notes explicatives et bibliographiques donnent au lecteur un appoint précieux pour l'intelligence du texte, et le mettent au courant des différents problèmes historiques que soulève le récit d'Anne Comnène.

P. STEPHANOU S. J.

INDEX VOLUMINIS XII-1946

1. — ELUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Imprimi potest: Romae, 24 Ian. 1947. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 27 Ian. 1947 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

CONCILIUM FLORENTINUM

DOCUMENTA ET SCRIPTORES

Cum editio completa documentorum et scriptorum concilii Florentini nondum extet, cumque editio critica horum fontium pro parva tantum parte habeatur, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum consilium cepit universalis editionis fontium huius concilii parandae. Prima serie (A) edentur documenta latina et orientalia, epistolae pontificiae, instrumenta notarilia, acta camerae apostolicae, acta et epistolae aliorum. Altera serie (B) comprehendentur latinorum graecorumque scripta et theologica et historica quae ad concilium spectant.

Qui trium saltem voluminum praenotationem fecerint, his pretium 15 % minuetur.

Prodierunt:

Vol. I (Series A) — *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.* — Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1438).* Ed. Georgius HOFMANN S. I. Pag. XVII, 118. — Pars. II. *Epistolae Pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis.* Ed. Georgius HOFMANN S. I. Pag. XX, 148. — Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453.* Cum indicibus ad partes I-III. Ed. Georgius HOFMANN S. I. Pag. XVI, 180.

Vol. II, fasc. I (Series B) — Ioannes DE TORQUEMADA O. P., *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum.* Ed. Emmanuel CANDAL S. I. Pag. LXII, 140.

Vol. II, fasc. II (Series B) — Fantinus VALLARESSO, archiepiscopus Cretensis, *Libellus de ordine generalium conciliorum et Unione Florentina.* Ed. cur. Bernardus SCHULTZE S. I. Pag. LXIV, 121.